

TESIS DOCTORAL

Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filología Española



La literatura devocional española en Italia: estudio de sus traducciones

Presentada por:

Giuseppe Marino

Dirigida por:

Dra. D^a María Jesús Zamora Calvo

Madrid 2013

En la soledad...

...a Miles D.

Agradecimientos

Debo agradecer de manera especial a la profesora María Jesús Zamora Calvo por aceptarme para realizar esta tesis doctoral bajo su dirección. Su apoyo y confianza en mi trabajo ha sido un aporte invaluable, no solamente en el desarrollo de esta tesis, sino también en mi formación como investigador.

De forma muy especial, quiero dejar constancia de mis agradecimientos a los que defino como mis «espirituales», aquellas personas que con sus apoyos mentales y espirituales me dieron vida en los momentos más difíciles, animándome a seguir adelante con mi trabajo. Gracias a mi familia, a G.C. (por no confiar en mí), a Hector y a Robin, a José, a Mònuel y al C.A.R. de Ávila, a Milena, a todos mis amigos, los verdaderos y, sobre todo, los «falsos»; y a todas las personas que durante este camino me transmitieron, vida y energía aunque solo con una sonrisa, desde Japón hasta México, pasando por Europa.

Por otro lado, tengo una deuda infinita con muchas personas cuya presencia ha sido fundamental para la elaboración de la tesis. Me gustaría dar las gracias a Noemi, por ser así como es, a Marta y a Cris por las imprescindibles correcciones y por soportar tantas ofensas e injurias al castellano, de verdad, mil gracias. A Marta S. por recordarme mis orígenes y a Mike. A todos los bibliocarios de la BNE de Madrid por estar aguantándome todas las mañanas; a los bibliotecarios italianos que, además de agradecerles, les pido disculpas por si algunas veces he tenido que «engañarles»: nunca lo hubiera hecho sin la privatización del sistema de reproducción interno y con otro tipo de cultura en el que creo, más libre y abierta a todos, ricos y pobres.

Y, por último pero no menos importante, gracias a mi único y gran amor: ¡España!

Índice

Planteamiento y resumen de la tesis	8
Impostazione e riassunto della tesi	10
Approach and Abstract	12
 I. Introducción a la literatura devocional española	 14
 II. Vida y obra del traductor Giulio Zanchini (1567 -1607?)	 34
II.1. Las traducciones italianas del spedalingo toscano	45
 III. La figura oscura del traductor de obras devocionales	 54
III.1. Algunos apuntes sobre la difusión del italiano y de los libros españoles en Italia	62
III.2. La importancia de las traducciones de la literatura devocional	73
III.3. Breve itinerario sobre la traducción de literatura devocional en Europa	77
III.4. La traducción en el siglo de Giulio Zanchini	84
III.5. Aproximaciones a la Teoría aplicada a la traducción: la fidelidad de Giulio Zanchini	89
III.6. Unas aportaciones temáticas de las traducciones italianas: la oración	95
III.7. Los contemporáneos de Giulio Zanchini	104
 IV. Breve informe sobre la espiritualidad en Italia en los siglo XVI y XVII	 129
IV.1. Aproximaciones del influjo literario espiritual hispánico	154
 V. Importancia del Compendio breue de exercicio spirituales	 159
V.1. La influencia de García de Cisneros	162
V.2. En el interior del <i>Compendio breue de exercicios spirituales</i>	170
V.3. La traducción italiana del <i>Compendio Breue: el Esercitorio della vita spirituale</i>	188
V.4. El <i>Compendio</i> y su traducción italiana en comparación	195
 VI. La corporal presencia de Cristo en el <i>Gracioso convite</i> de Osuna	 228
VI.1. Il Grazioso convite de Giulio Zanchini	239
 VII. Fray Luis de Granada en Italia	 253
VII.1 La <i>Dottrina spirituale</i> de fray Luis de Granada: historia de una traducción inédita	261
VII.2. Sobre las obras castellanas de la <i>Dottrina spirituale</i>	265

VII.3. Dentro de la obra de Zanchini	270
VII.4. La comparación de la <i>Dottrina spirituale</i>	289
VIII. La torre de David, moralizada por vía de diálogos para todo género de gente, de Jerónimo de Lemos	318
VIII.1. Difusión de <i>La torre de David</i> en España	324
VIII.2. <i>Armeria religiosa</i> : la traducción del cuarto diálogo de la Torre de David	340
VIII.3. El trabajo de Giulio Zanchini: la comparación de la traducción	346
IX. Las Exclamaciones del alma a su Dios de santa Teresa de Jesús	360
IX.1. Las <i>Esclamazioni</i> : historia de la primera traducción italiana de Teresa de Jesús	374
IX.2. Una comparación ya encauzada	378
IX.3. Unas atribuciones necesarias a Giulio Zanchini	390
X. Introducción a <i>La perfecta casada</i> en Italia	402
X.1. Búsqueda del ejemplar consultado	417
X.2. Una primera comparación de la <i>Perfecta casada</i>	423
X.3. Algunos cambios verbales y lexicales	436
XI. Pedro de Rivadeneira y su relación con Italia	443
XI.1. La relación con la lengua italiana	452
XI.2. Fundaciones, colegios y opiniones de las ciudades italianas	457
XI.3. Mapa de los viajes de Pedro Rivadeneira a Europa	471
XI.5. La sombra del cardenal Aquaviva atrás de la traducción italiana	484
XI.6. Análisis comparativa	487
XII. Juan Pérez de Pineda entre anonimato, homonimia y obras	499
XII.1. Los <i>Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana</i> de Juan Pérez de Pineda	510
XII.2. El texto de <i>Agricultura cristiana</i> extraído por Zanchini	514
XII.3. El <i>Discorso del danno che cagionano le comedie et lascivi spettacoli</i> de Zanchini	523
XII.4. El confronto de la versión italiana	536
XIII. El <i>Diálogo de la conquista del espiritual</i> de fray Juan de los Ángeles	545
XIII.1. Una aproximación a la primera traducción italiana del Diálogo	559
XIII.2. La traducción italiana del <i>Manual de vida perfecta</i>	569
XIII.3. Dentro de la comparación	576
XIII.4. Supresiones: ¿negligencia o voluntariedad del autor?	579

XIII.5. Algunas modificaciones de posiciones estructurales	581
XIII.6. Alteraciones verbales	583
XIII.7. Cambios terminológicos	588
XIV. Conclusiones	590
XIV.1. Conclusioni	598
XVI. Anexos	608
XVI. Bibliografía	626

Planteamiento y resumen de la tesis

Uno de los aspectos sustanciales de las conexiones que tuvieron España e Italia en los Siglos de Oro fue la de compartir una misma cosmovisión cristiano-católica con la que el cristiano, de ambos países y durante esta época, percibió el mundo a través de la mirada «religiosa» y en una relación interactiva entre la misma persona, el mundo y Dios.

Los autores espirituales más devotos de este sistema, en particular el de la península ibérica, elaboraron doctrinas espirituales, intelectuales y éticas que circularon y se difundieron entre las dos penínsulas mediante la creación de traducciones. Un fragmento de esta transmisión de la religiosidad católica se halló en la literatura devocional española, género todavía poco definido y estudiado, que desde siempre se adhirió a los gestos menudos de la vida cotidiana del cristiano. Este género, que incluyó obras de diversa índole y cuyo propósito fue el de facilitar al hombre a vivir y obrar bien, se traspasó al vulgar toscano, idioma que durante este periodo suplantó al latín, introduciendo conceptos nuevos y con el fin de apoyar la Reforma religiosa a partir del Concilio de Trento.

Con la finalidad de estudiar la influencia que estas obras castellanas tuvieron gracias a la traducción en todo el contexto italiano –a finales del *Cinquecento* y a principios del *Seicento*– se orientó la presente investigación al estudio de la crítica de la traducción antigua. El proyecto estuvo enmarcado, concretamente, en la vida y obra de Giulio Zanchini, prolífico traductor toscano, y en sus traducciones al italiano que compuso de escritos de autores como Teresa de Jesús, fray Luis de León y fray Luis de Granada, y que resultaron entre las primeras composiciones en italiano. Parte del desarrollo expuesto se basa en el estudio combinado sobre la difusión histórica que han tenido algunos de los ejemplares en ambas lenguas, así como, del cotejo de una selección de obras del mismo traductor, entre la original española y la versión en la lengua de llegada, que se adscribió a la estilística comparada.

De esta manera, se contribuyó a llenar un vacío histórico constituido por la crítica de la traducción antigua que todavía necesita ser estudiada por completo. En última instancia, con cada una de las aportaciones producidas por los espirituales españoles

traducidos por Zanchini –que van desde la introducción de la oración metódica, la hagiografía, hasta la crítica de las comedias lascivas pasando por otras nociones–; se pudo concluir marcando las condiciones generales de la literatura devocional.

Palabras Claves: Devocional, traducción, Giulio Zanchini, espiritualidad, oración, estilística comparada.

Impostazione e riassunto della tesi

Uno degli aspetti fondamentali dei legami che si generarono tra Spagna e Italia durante i Secoli d'Oro fu quello di condividere la stessa visione cristiano-cattolica che permise ai cristiani di entrambi i paesi di percepire il mondo attraverso lo sguardo «religioso» e di credere in una relazione interattiva tra la persona, il mondo e Dio.

Gli autori più devoti di questo sistema, in particolare nella penisola iberica, elaborarono dottrine spirituali, intellettuali ed etiche che circolarono e si diffusero nelle due penisole mediante la creazione di traduzioni. Parte di questa volontà di trasmissione della religiosità cattolica si riscontra nella letteratura devozionale spagnola, da sempre vicina ai momenti della vita quotidiana del cristiano. Questo genere letterario, che raggruppò opere di diversa indole e che voleva aiutare l'uomo a vivere e operare nel bene, si diffuse in Italia grazie alle traduzioni in volgare toscano, lingua che durante i Secoli d'Oro arrivò a sostituire il latino. Si introdussero così nella società cristiana dell'epoca concetti nuovi che appoggiavano la Riforma religiosa iniziata con il Concilio di Trento.

La presente ricerca si dedica allo studio della critica della traduzione antica, con l'obiettivo di identificare l'influenza che queste opere castigliane ebbero verso la fine del Cinquecento e inizio del Seicento grazie alla traduzione. Questo studio si concentra soprattutto sulla vita e sulle opere di Giulio Zanchini, prolifico traduttore toscano che compose versioni in italiano degli scritti di autori come Teresa de Jesús, Luis de León e Luis de Granada, e che possono definirsi come alcune tra le prime composizioni in italiano. Parte della ricerca esposta si basa sull'indagine della diffusione storica che ebbero alcuni di questi esemplari in entrambe le lingue, e allo stesso tempo sul paragone di alcune opere dello stesso traduttore con il testo originale spagnolo.

In questo modo, si cerca di contribuire a colmare un vuoto storico che esiste nella critica della traduzione antica, che ancora oggi ha bisogno di essere studiata nella sua totalità.

Questo studio si conclude delimitando le caratteristiche generali della letteratura devozionale, grazie al contributo apportato dalle traduzioni di Zanchini. Tra le novità di questi testi spirituali si evidenziano l'introduzione dell'orazione metodica, l'agiografia e la critica delle commedie lascive, che grazie alla traduzione in volgare si diffusero nella società cristiana dell'epoca.

Parole chiavi: Devozionale, traduzione, Giulio Zanchini, spiritualità, orazione, stilistica comparata.

Approach and Abstract

During the Spanish Golden Age, both Spain and Italy developed a unique and important connection which is best understood through examining their world-view. This comprehensive world-view, which was heavily influenced by the Roman Catholic movement at the time, viewed the world in purely religious terms and posited an interactive relationship between the earth and God.

The most devoted spiritual authors of this time period, in particular those in the Iberian Peninsula, developed important spiritual, intellectual, and ethical doctrines which were widely disseminated throughout Spain. Ultimately, these works were translated and spread across the Mediterranean to Italy, manifesting a historically significant transfer of Catholicism between the two nations. A key part of this religious transfer is found by examining devotional Spanish literature, a genre which is largely undefined, poorly understood, and which sheds light on the daily life of Catholics during this time period. This literary genre encompasses a multitude of different religious sources, all of which served to instruct the common man on how to live and work well. These various sources were translated to vulgar Tuscan, which had, at that time, supplanted traditional Latin in Italy. Ultimately, this migration of religious texts from Iberia to Italy served to introduce novel religious concepts and helped to shape major reforms in the Catholic Church in the period following the Council of Trent.

In order to study the influence of these Spanish texts, which were disseminated across the Italian Peninsula during the Renaissance period, this research project examines the ancient translations of Spanish texts to Italian. Specifically, this project examines the life and works of Giulio Zanchini, a prolific Tuscan translator who translated the work of Teresa de Jesus, fray Luis de Leon, and Luis de Granada among others. Interestingly enough, Zanchini's translations heavily influenced the early works in the Italian language. In addition to examining Zanchini, the project also looks at other texts and compares and contrasts their disseminations in each respective country.

Ultimately, this project seeks to fill a gap formed by the dearth of research into these ancient translations. Due to the breadth of materials emanating from Zanchini, which

include his introduction of methodical prayer, hagiographies, and even critiques of lewd comedies, we are able to fully investigate and make concrete conclusions regarding Spanish devotional literature and its influence in Italy.

Key Words: Devotional, translation, Giulio Zanchini, spirituality, prayer, stylistic critique.

I. Introducción a la literatura devocional española

Durante los primeros años del siglo XVI y principio del XVII, en Italia un conspicuo número de traductores, la mayoría procedentes del centro-norte de la península, se ocupó de la composición de traducciones de obras que procedían del repertorio devocional español vertidas al italiano. La espiritualidad italiana de este siglo no estaba cerrada en sí misma, sino abierta a nuevas influencias que procedían de otras partes de Europa y, en particular, de España. Pero, ¿qué se entiende hoy por «literatura devocional»? Frente a esta pregunta, hay que aclarar la idea que se capta a través de estos dos términos. En primer lugar, se puede decir que no existe una definición neta, concisa, que explique detalladamente los tipos de textos que encierran este género, muchas veces confundidos con el de ‘espiritual’, vocablo cercano, complementario, pero no idéntico. En primer lugar, hay que empezar simplemente a delinear qué significa devoción. Según santo Tomás, la devoción consistía en el «acto de la voluntad que se entrega con fervor divino». Para san Ignacio de Loyola, la devoción representaba la realidad orante, si se excluían el llanto que era provocado por ella y la misa que simbolizaba el centro de su espiritualidad. El mismo discípulo del fundador de la Compañía de Jesús, Pedro de Rivadeneira, decía que el santo de Loyola reputaba la devoción como la virtud «que junta el hombre con Dios y la que, de aquella fuente caudalosa de la divinidad, saca el agua viva para derramarla sobre las almas de sus próximos»¹. La devoción consiste en querer encontrar la divinidad en todas partes, empujados por el gran ánimo y la libertad; significa, también, estar dispuesto al culto de Dios y hacer su voluntad. Sin embargo, una de las definiciones de devoción más interesantes fue declarada por fray Luis de Granada, utilizando las palabras del santo de Aquino, y que se refieren a la devoción, no como ternura de corazón, ni consolación espiritual, sino «prontitud, y aliento para bien obrar, y para el cumplimiento de los Mandamientos de Dios, y de las cosas de su servicio»². Esa facilitación vital, el vivir de forma correcta y con una pervivencia del sentimiento cristiano del que habla fray Luis es la connotación central de lo que puede definir «literatura devocional», un tipo

¹ Santiago Thió de Pol, *La intimidad del peregrino, diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, Bilbao, Ediciones Mensajeros, 1991, pp. 123-125.

² Luis de Granada, *Obras del V.P. Maestro Fray Luis de Granada del Orden de Santo Domingo*. Tomo V de la oración, y meditación. Parte II de la devoción. Madrid, por Juan García Infançon, 1711, p. 4.

de conocimiento que ayuda al devoto, es decir, «al que frequenta los Sacramentos, asiste en las horas Canonicas, visita Iglesias, Monasterios, Ermitas, Altares: reza las deuociones y oraciones del Oficio Diuino»³. Naturalmente, incluye diferentes géneros como, primeramente, la ascética y la mística, pero también la hagiografía, la introducción religiosa, los opúsculos polémicos, la moral cristiana, etc. La literatura devocional se esfuerza en adherir a los gestos menudos de la vida cotidiana y los sigue con atención, paso a paso. El hecho de levantarse, de practicar los maitines, de salir de casa, de ir a trabajar, etc., y todo tipo de acto de la vida cotidiana, se reconduce a través del ejercicio de la meditación, de las plegarias, de las interpretaciones alegóricas, desde la vida terrenal a la celeste, desde prácticas ordinarias y mundanas a los del más allá e ultramundanos⁴.

La razón principal de este estudio sobre las traducciones renacentista y barroca de algunas obras que se pueden concretar como cruciales en el pensamiento religioso español de los Siglos de Oro, y que lo serán también para la espiritualidad italiana, es bastante simple. Casi todas las fuentes consultadas durante el proceso de investigación están de acuerdo en considerar el campo de las traducciones del *Cinquecento* y, sobre todo, del *Seicento* un argumento prácticamente inexplorado. Estas obras castellanas trasladadas al italiano tuvieron un papel esencial en la producción de nuevos modelos devocionales, incluso en la introducción de nuevas iconografías⁵. Es notorio que los contactos entre las dos naciones durante la época moderna fueron algo más que una simple circulación de textos y objetos. Un increíble vaivén de personas dio lugar a numerosos intercambios, influencias y, a veces, incluso a conflictos⁶. También Benedetto Croce, en los primeros años del siglo XX, se había dado cuenta que una de las principales contribuciones que España dio a Italia durante toda la época barroca consistía principalmente en el cambio espiritual. Sus palabras, quizá con un cierto remordimiento, declararon una profunda victoria de los libros de doctrina espiritual sobre los de caballería durante todo el Renacimiento:

³ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, por Luis Sanchez, 1611, p. 314

⁴ Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, *Storia dell'Italia religiosa. II. L'Età Moderna*, Editori Laterza, Bari, 1994, p. 138.

⁵ Cfr. David García Cueto, *Seicento Boloñes y Siglo de Oro español*, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2006, pp.76-90.

⁶ Tomás James Dandele John A. Marino, *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion 1500-1700*. Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 433.

[...] en lugar de enviar los galantes y hasta despreocupados caballeros del Renacimiento y sus gentilhombres abiertos a la cultura, poblaba Italia, por entonces de sus jesuitas y predicadores; en lugar de los *cancioneros* y libros de caballería, inundaba Italia de sus libros de doctrina espiritual; en cambio de las especulaciones atrevidas y a veces heréticas de sus místicos ofrecía a Italia su nueva escolástica de los Suarez y de los Mariana y la casuística de los Medina y de los Escobar. Pero todo esto promovido por la misma iglesia romana, a la cual todos los italianos consentían, hasta el punto que, aunque Nápoles luchó siempre por rechazar, en virtud de razones políticas, la Inquisición española, en Roma se asentaron y obtuvieron preponderancia otras formas de aquel tribunal, que propiciaban las delaciones y con frecuencia las acusaciones por escrúpulos de conciencia⁷.

En cualquier caso, para Croce desde la mitad del siglo XVI hasta los comienzos del siglo XVIII fue uno de los periodos más infelices de la historia de Italia, época en que se vio privada de toda vida política y de todo sentimiento nacional, en que la libertad de pensamiento fue totalmente amenazada. Sin embargo, el estudioso italiano dejó abiertas unas líneas de investigaciones que hoy se acogen voluntariamente en este estudio:

Yo espero que no ha de faltar quien se preste a dibujar y colorar, en sus detalles particulares y según la verdad, el cuadro de la influencia española en Italia desde la mitad del siglo XVI hasta las postrimerías del siglo XVII, persiguiendo las distintas huellas del españolismo sobreviviente a lo largo del siglo XVIII⁸.

Este trabajo representa solo un «pequeño detalle» del cuadro que se desvelará a través del estudio de las traducciones y, en particular, de las de un traductor sobre quien se ha investigado durante algunos años. Giulio Zanchini, así se llamó el prolífico traductor toscano, hospitalario en Santa Maria Nuova en Florencia, fue uno de los principales conocedores de los espirituales españoles de los Siglos de Oro en su época, fautor de las primeras traducciones de santa Teresa, fray Luis de León, fray Luis de Granada, Pedro de Rivadeneira, Gracián de la Madre de Dios, etc. Se han descubierto un total de 20 versiones italianas impresas en las principales ciudades de la península itálica y presentes en las bibliotecas nacionales. La literatura difundida por Zanchini sale a la luz también para contrastar aquellos círculos protestantes, o movimientos solicitados por la Reforma, a través de opúsculos y libros heterodoxos italianos y extranjeros. La herejía se estaba difundiendo muy rápidamente, más que en cualquier otro sitio. Ferrara, por ejemplo, fue uno de los

⁷ Benedetto Croce, *España en la vida italiana del Renacimiento*. Prólogo Antonio Prieto, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2007, pp. 338-339.

⁸ *Ibidem*, p. 339.

lugares de encuentro de los heterodoxos italianos, donde acudían de todas las partes de la península. A partir de los años treinta y cuarenta los grupos heréticos contribuyeron a la formación de un clima de experimentalismo, de improvisación, de exaltación espiritual. Figuras como Juan de Valdés, profundamente ligadas al ambiente religioso italiano, se quedarán fuera de estas doctrinas reformadas, porque consideraron que el conocimiento de Jesucristo no era el producto de un saber teológico, sino de recogimiento interior. Fue a partir de esta experiencia cuando los libros españoles traducidos por Zanchini encuentran lectores abiertos a estos tipos de experiencias, en las que el hombre se tiene que abandonar a la misericordia divina. Muy probablemente, fue Valdés, junto a traductores como Zanchini, quien introdujo por primera vez temáticas como la libertad interior de la paz de la conciencia y del alma.

Alrededor de los años setenta del siglo XVI, en la península itálica, la multitud de formas de la espiritualidad mística empezó a aumentar hasta 1600, sobre todo entre los directorios espirituales y los grupos devotos procedentes de diferentes extracciones sociales. En particular, al principio del *Cinquecento* los espirituales italianos se mostraron poco inclinados hacia la literatura mística (en particular hacia los raptos extáticos a Dios)⁹, nunca comparable con la española. Sin embargo, si por un lado se fue difundiendo un rechazo al formalismo religioso y la certeza meritatoria de las buenas obras; por el otro, se iba instaurando el recogimiento interior, el convencimiento de la necesidad de un abandono absoluto de la voluntad humana en la trascendencia divina. La misión de Zanchini fue, sin duda, la de contribuir a despertar el espíritu de la fe y reconducir a la práctica religiosa a los que se alejaron de ella. En sus versiones italianas se difundirá, además, el concepto de *lectio*, necesaria para adquirir devoción, y que llevará al devoto a la fase sucesiva: el razonamiento espiritual. Debían ser unas lecturas muy humildes por ser muy similar al concepto propio de la meditación. Descifrar estas obras era considerado un ejercicio loable y diario. La importancia de los libros devocionales venía del intelecto de la lectura que se transformaba en algo más importante, es decir, en la

⁹ «Dalle opere puramente ascetiche curavano gli ecclesiastici i suoi devoti pastori d'anime; ma della letteratura mistica, fiorente in Spagna nel 1500, l'Italia poco incline ai rapimenti estatici a Dio, ebbe scarsa e debolissima conoscenza. Tardi giunse a noi la fama degli scritti di Santa Teresa, di Juan de la Cruz, di Malon de Chiade. Parecchi volumi, che si annunciavano come Tutte le opere tradotte in italiano di Luisgi di Granada, apparvero a Venezia nel 1568». En: *Giornale storico della letteratura italiana* p. 284, vol. LXXI, 1 semestre 1918. Hay que considerar que al principio del siglo XX parece las traducciones casi se ignoraban, o bien, no se conocía su contundente difusión.

voluntad del devoto cristiano y en las otras potencias que incluía la consideración del mismo texto. En los libros de devoción los lectores podían redimirse, aprender el camino que cada cristiano debía de seguir para alcanzar la perfección evangélica:

El uso de estos libros no se agota en sí mismos, como fuentes de divulgación de un contenido doctrinal. Mediante ellos, se comunica al lector la posibilidad de poner en práctica la energía mimética que la meditación ejerce sobre la que está leyendo. Su valor literario reside entonces en el cambio que se produce desde la condición de lectura piadosa que excita la devoción a la condición de discurso representado de la devoción excitada¹⁰.

Pero, ¿cuál fue la razón principal de la apertura de la espiritualidad italiana a la española y qué permitió la producción de estas traducciones? Existe un aspecto de la espiritualidad moderna italiana que reside en la calidad mágica de ella, es decir, en la intuición móvil y, a la vez misteriosa del cosmos, de donde muy probablemente nació su apertura sentimental a la realidad, a las numerosas polivalencia de sus formas. Su intelecto sensitivo y poético de la verdad es movimiento, iniciativa, libertad, vida¹¹ y búsqueda: en esto consiste su expansión, a través de las traducciones, en el mundo devocional español prevalentemente místico, y se prolonga hacia el recogimiento y la abnegación de sí y la elevación del alma hacia el ser supremo. En la espiritualidad italiana tradicional pervive otro tema que está constantemente presente a lo largo de los Siglos de Oro: el de la luz celestial que se enfrenta a la oscuridad del mundo, que ve la luz divina luchar contra de las tinieblas del siglo. Esta visión alumbradora de la espiritualidad italiana veía en la mística tardía del siglo XVI, que llegó muchas veces a través de las traducciones, el triunfo de la luminosidad de un Dios que participaba, y que llegaba hasta el alma del ser humano¹². Se trataba de asimilar la totalidad de la noción mística, que iba más allá de la simple intuición espiritual y que tenía una visión de la realidad que solo se concebía a través de la luz de la verdad, la del ser supremo. Parece ser que la literatura devocional española vertida al italiano durante la segunda mitad del siglo

¹⁰ Armando Pego Piugbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, p. 102.

¹¹ Maurilio Adriani, *Italia Mistica, profilo storico della spiritualità italiana*, presentazione di Carlo Bo, Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica, Roma, 1968, pp.291-292.

¹² *Ibidem*, pp. 300-301, 303.

XVI contribuirá a incrementar esa luz celestial destinada a alumbrar a los cristianos en la selva oscura, en la opacidad del mundo.

Hay que añadir otro elemento que ayudó a la composición de las traducciones: el fenómeno de la santidad que durante todo el *Cinquecento* se produjo de forma muy determinante y constante. Las manifestaciones de la divinidad de Dios confluían netamente en la vida pública y eran ocasionadas por la presencia asidua de espirituales italianos. Sin embargo, a partir de los últimos años de siglo XVI y principios del XVII, en la península italiana hubo una disminución de santos y espirituales que paulatinamente se iban marginando y que provocaron una especie de déficit de santidad y, consecuentemente, de espiritualidad. Por lo tanto, uno de los muchos factores por el que se buscaron otros modelos en los espirituales españoles, al igual que hizo Zanchini con los autores españoles, se debe a esta escasez de santos y espirituales que fueron autóctonos de Italia. La verdad es que, a partir de los primeros años del *Seicento*, la tradición espiritual italiana era bastante declinante y sin remedio, estéril y sin sombra de mística que durará hasta la contemporaneidad. De manera que, los devotos y eclesiásticos italianos buscaron en el «otro» la solución a estos problemas, a esta falta. De hecho, la espiritualidad italiana resistió durante todo el *Cuattrocento*, hasta cuando la cultura empezó a tener un rol decisivo y primordial; de manera que el dialogo entre el hombre y Dios fue reduciéndose hasta llegar a ser mucho más limitado.

Como consecuencia de esta apertura hacia la cultura, se instauraron varios procesos de alfabetización durante toda la Edad Moderna, con el aumento de las escuelas parroquiales de doctrina cristiana que dio origen a un gran levantamiento de energías religiosas. En este activismo reformador, un papel fundamental fue desarrollado por los *Oratoriani*, por tener una sensibilidad religiosa más simple y afectiva que alimentaba a los jóvenes con la lecturas de los Santos Padres y, además, con los textos místicos-ascéticos como los de fray Luis, santa Teresa, san Juan de la Cruz, etc. Vivificaron la tradición devocional, ejercitaron la abnegación de sí, profesando el fervor interior y las tendencias contemplativas¹³. En la *Reformatio catholica* el cuerpo del cristiano fue constantemente llamado a la perfección, un estado que revocaba sus orígenes apostólicos y que fue distorsionado por la predicación de los últimos años de la Edad Media. Por tanto, se asistió, a principios del *Cinquecento*, a las primeras traducciones de la Biblia que se elaboraron a partir

¹³ Cfr. Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, *Storia dell'Italia religiosa...*p. XV.

del Concilio Lateranense y que, por primera vez, dieron la posibilidad a todo tipo de cristiano lector, incluso el que no conocía el latín en el caso italiano, de entender las Sagradas Escrituras. Está claro que el destierro de la ignorancia y superstición entre el clero y el pueblo iba reduciéndose, pero no hay que olvidar la particular libertad de la que los espirituales italianos siempre gozaron a diferencia de los españoles. Como es notorio, en la península ibérica debido al tribunal de la Inquisición y al conflicto con los alumbrados, los escritores como fray Luis, santa Teresa, san Ignacio sin duda fueron más controlados por las autoridades eclesiásticas. Igualmente, las condenas entre los dos países no son mínimamente comparables. España sufrió muchas más reprobaciones que Italia, cuyas censuras se relacionaron, sobre todo, con los movimientos de predicadores del género de Savonarola.

Es obvio que esta transmisión de textos de una lengua a otra no fue subordinada solo a las condiciones favorables que se encontraron en la espiritualidad italiana y en la predisposición de los devotos. Como subrayó Croce y muchos más estudiosos después de él, la literatura devocional española fue una de las mayores aportaciones más influyentes de la cultura española durante toda la Edad Moderna y no solo en Italia, sino en todo el continente europeo. Está claro que Italia, también por razones políticas, se veía más sujeta al dominio español y al éxito de ciertos textos que «perseguían la máxima ortodoxia católica, pregonaban las virtudes de los hombres ejemplares por su santidad o proponían modelos de devoción y meditación»¹⁴. Aún más importante es cómo el triunfo de estas obras, superando los confines de la península ibérica, consiguió llegar a otras naciones europeas gracias también a un sistema de transmisión devocional, propiamente español y procedente de España, que penetró en los estados católicos más importantes y, entre estos, en Italia. Varios estudiosos, como Bruno Toscano, confirman que la actividad artística tanto en la península itálica como en los otros países católicos seguía «las indicaciones de un proyecto religioso»¹⁵. De todas formas, como se ha declarado al principio, el clima religioso italiano pareció bastante abierto a las nuevas experiencias de fe, mostrándose heterogéneo y disponible para acoger algunas que otras devociones que se disponían en las diferentes ciudades de la península. En ciudades como Bolonia, por ejemplo, pareció que hubo distintas corrientes de pensamientos teológicos que penetraron con especial fuerza y procedente de los

¹⁴ David García Cueto, *Seicento Boloñes y Siglo de Oro español*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2006, pp.76.

¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

dominios hispánicos¹⁶. También hay que considerar el hecho de que fue la segunda ciudad del Estado Pontificio y esto, sin ninguna duda, debido a la estrecha relación con Roma, tanto políticamente como culturalmente, lo que favoreció la instauración de las corrientes devocionales. En un estudio de 2006 se descubrió otro de los principales traductores italianos, Cesare Bianchetti, hijo del senador y caballero de Calatrava Marcantonio Bianchetti que tradujo en ocasiones, bajo el seudónimo de Teodoro Anselmi, y obras fundamentales de la espiritualidad española que hicieron asequible a una porción de la sociedad boloñesa, algunos modelos devocionales genuinamente hispanos¹⁷.

Pues, entonces, ¿cuáles fueron las características y el valor esencial de las obras traducidas? En ambos países el empleo de las lenguas vulgares, el toscano y el castellano, llegó a quebrar las barreras lingüísticas que tutelaban a los eclesiásticos en los asuntos de fe, abriendo la lucha contra la herejía, que hasta un cierto punto fue limitada a las clases universitarias, que abarcaban también los estudios monásticos. Las traducciones provocaron una profunda reflexión sobre diferentes temáticas, desde las morales hasta las teológicas y llegaron a igualar, aunque no totalmente, esta distinción que había entre religión del pueblo y de los doctos. Es posible que no existió un lector que se puede definir como «unívoco» para todo tipo de traducción. Cada versión tuvo su objetivo y lector diferente (incluso los más preparados podían acceder a estas lecturas) y, además, estuvo dirigida a sectores diferentes de la sociedad, se presupone, no necesariamente eclesiásticos. De acuerdo con Carlos Eire, sin las traducciones no hubiera sido posible ni la renovación espiritual, ni la Reforma católica. También, fueron imprescindibles para la integración de los ideales de Erasmo, sobre todo en España, donde tuvieron una plena integración.

El objetivo central de la tesis será el de demostrar la influencia de las obras devocionales españolas que fueron determinadas por las traducciones italianas, entre estas las de Zanchini, y también por razones lingüísticas. Lo cierto es que a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en Italia la difusión de las obras españolas en castellano iba disminuyendo, en particular, en las ciudades como Venecia, que desde el principio apoyaron la llegada de libros procedentes de España en la península itálica. Con excepción del Reino de Nápoles, lingüísticamente el castellano encontró poco espacio en las tierras en las que dominaba el italiano. Por tanto, es allí donde

¹⁶ *Ibidem*, p. 77-78.

¹⁷ David García Cueto, *Seicento Boloñes y Siglo de Oro...*, *Op. Cit.* pp.76-90.

reside la importancia de Zanchini, es decir, en permitir la circulación de las obras castellanas, a través de un idioma no tan difundido como en el sur de Italia, de ahí la traducción al toscano vulgar. De modo que, los espirituales italianos vinieron como «contagiados» por esta nueva «transfusión» de nociones, conceptos necesarios para satisfacer el fuerte deseo de renovación espiritual que había después del Concilio de Trento en la península itálica. Por otro lado, es muy difícil que la obra de Zanchini llegara al sur de Italia, y no por un desinterés de los devotos de la península meridional, sino simplemente por no necesitarlas debido a un perfecto conocimiento del español, extendido mucho más al sur, sobre todo, considerada la influencia política en el periodo que se está tratando.

Se observará que la mayoría de las obras del traductor toscano tendrá un hilo común: el encuentro del hombre con Dios, en la plena contemplación del amor y de la bondad del ser supremo, educando y purificando al hombre atraído por las inclinaciones hacia el mal y a las pasiones desordenadas. Esta parece ser sin duda la noción «más traducida». La óptica de quien traduce es orientada más hacia una visión de la vida como lucha para el ascetismo. Había que entrenar las propias virtudes para alcanzar la perfección cristiana; purificar el espíritu mediante los continuos ejercicios; seguir el camino de otras santas personas cuya vida terrenal era un ejemplo para todo cristiano; huir de la negatividad mundana que llevaba a la perdición; retirarse interiormente y conocerse a sí mismo. La espiritualidad transmitida en las obras será, la mayoría de las veces, considerada como un esfuerzo que se reflejará en el mismo lenguaje. En Italia se estaba reforzando, además, un concepto de espiritualidad más estratégico como demostraron las publicaciones de obras como el *Combattimento spirituale* de Lorenzo Scupoli, un plan metódico para la lucha interior y para llegar al amor puro de Dios¹⁸. La idea de la lucha interior fue adoptada por muchos espirituales italianos como tácticas de los exámenes de conciencia cotidianos. Había que regular el intelecto y la voluntad a través de un gran respeto para la libertad del hombre, para conducirlo hacia el amor de Dios. Sin embargo, no hay que olvidar que para esta obra maestra de la espiritualidad teatina, traducidas en varios idiomas y reimpresa muchas veces, retoma la metáfora belicosa de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. La obra, como es notorio, guiará

¹⁸ Lorenzo Scupoli, *Combattimento spirituale. Presentazione del card. Michele Giordano. Introduzione di Bartolomeo Más c.r.*, Milán, San Paolo, 1992, p. 26.

al devoto hacia una rigurosa autoconciencia y a un ejercicio intrépido de la fe y de la lucha incesante. La única libertad del hombre resultará ser el ejercicio de su voluntad.

Otra temática que se irá intensificando con estas traducciones será la de abnegación de sí mismo para seguir el camino de Cristo, según quiere la tradición ascética, es decir, una verdadera persecución a los enemigos que impiden la unión pura con Dios y que, consecuentemente, mira hacia la propia persona donde la voluntad humana constituye el principal de ellos. De la misma depende nuestra vida moral: había que direccionarla hacia la soberanía del amor de Dios, de la voluntad divina, destacándose del amor propio.

Las obras que se tratarán circularon para que la voluntad terrenal se elevara hacia la perfección del alma y el amor de Dios. Pues entonces, la desconfianza de sí mismo, la plena confianza en Dios, el ejercicio, la oración serán técnicas para la conquista de la perfección. Desconfiar de sí mismo será un paralelismo que significará absoluta dependencia de Dios, tomar conciencia de los propios límites y pasar del egocentrismo humano al cristocentrismo, estableciendo una cierta humildad cristiana, que conducirá al lector hacia la contemplación de Dios. Los textos traducidos por Zanchini, y por otros autores, no intentarán crear una involución de sí mismo si no una evolución hacia Dios, aquí se radica la sabiduría y el conocimiento y, a la vez, la desconfianza de la propia persona y de la voluntad. La introducción de los textos devocionales españoles en Italia coincidirá con la de los varios movimientos espirituales. Ambos animarán la Reforma, contra las solicitaciones del neopaganismo del Renacimiento y contra las desviaciones doctrinales, oponiendo una resistencia totalmente interior. La reacción a la que incentivarán estos libros consistirá en la reforma de sí mismo, en la lucha contra el amor propio y contra las propias pasiones, en el ascesis hacia el amor de Dios. El espiritualismo español donará a Italia, o por lo menos a una parte de la península, nuevas energías y metodologías espirituales conseguidas a través de una continuidad. La consolidación e intensificación de las doctrinas de la *devotio moderna* que se mezclarán con espirituales españoles e italianos de principios del siglo XVI como santa Caterina da Bologna, Battista Carioni da Crema, Serafino da Fermo, san Ignacio de Loyola, Luis de Granada y otros innovadores. La influencia de este último en el ámbito de la ascética es contundente tanto junto con la de Ignacio de Loyola, quizá más notable, la de Juan de Bonilla y Alonso de Madrid.

Concretamente, las obras que se han tomado en consideración no serán limitadas a la teología o a la liturgia, sino a la formación del cristiano, a las practicas devocionales, a la meditación del devoto, laico o eclesiástico. Este género de literatura, que se ha definido devocional, traducida al vulgar (a veces se encuentran también reelaboraciones procedentes de obras originales en latín, pero no es este caso) se afirmó originariamente ya a partir de 1300, para ir reforzándose cada siglo y llegando hasta finales del siglo XVI, que es la época que se considerará. Durante este periodo habrá un proliferar de obras tradicionales que se mezclarán con las más innovadoras, cuya difusión, reiterando, interesará tanto los laicos como el clero. Este último, en particular, tendrá a disposición una fuente imprescindible de obras que interesarán a la misma forma vocacional, aumentando notablemente la apropiación personal. La mayoría de los libros con carácter devocional analizados será estrictamente atada a un pragmatismo de la vida real, a una praxis concreta que se refleja tanto en el ideal propuesto, como en la mimesis del lector de las prácticas expuestas ya en la experiencia religiosa previa. La característica esencial de los textos devocionales es la de ser unos escritos que intentan establecer la formación del lector, asegurándose una total identificación con la vida de Cristo. En Italia pudieron circular con mucha facilidad porque no constituyeron un objetivo censurable para los *Índices*, que no le prestaron una particular atención aunque fueran escritos en vulgar toscano, ya que, no eran libros con carácter supuestamente teológico que se escribían, por la mayoría de los casos, en latín. Aunque existieron algunos libros devocionales censurados, fueron casos muy esporádicos y excepcionales.

Las discusiones teológicas con carácter dogmático no fueron las argumentaciones típicas de este tipo de obras. Las versiones de Zanchini tendrán aspectos más funcionales, cuyo objetivo será la edificación espiritual, e inclinarán al lector hacia el aprendizaje de las correctas costumbres, a la practica religiosa y devocional, a la frecuencia de los sacramentos, etc. El mercado de la industria editorial, en la segunda parte del *Cinquecento*, italiano tuvo un gran desarrollo. Básicamente, la razón primordial de este crecimiento (compensado por la disminución del número de las imprentas por culpa de la crisis económica y demográfica) fue la reforma de los libros litúrgicos y una más nueva y puntual prescripción, por lo que ingente fue el número de estas ediciones que fueron realizadas durante el periodo tratado. En general, el libro religioso, ya desde la

primera mitad del siglo, en Italia fue objeto de gran interés y ampliará sus horizontes con la afirmación de las nuevas obras y los nuevos autores que se introducirán¹⁹.

Las causas principales del pasaje, y consecuente mutación de la literatura espiritual y tradicional típica del los dos siglos anteriores al siglo XVI tendrán que ser buscadas en la literatura espiritual del periodo inmediatamente después al Concilio de Trento en la que se irán afirmando tanto las nuevas propuestas como libros que marcarán una continuación de la tradición espiritual antigua. El periodo de cambio radical será alrededor de 1560 cuando la producción de libros para el *cortigiano* será casi abandonada, o bien, reducida, para aumentar la de los fieles con los textos devocionales y religiosos²⁰. Por tanto, desde un punto de vista editorial en la época postridentina se creó y afirmó el libro espiritual-devocional (y no tan solo en italiano, sino también en otras ciudades europeas como París). Supuestamente, cambió también el concepto de las bibliotecas a partir de los primeros años del siglo XVI, caracterizadas inicialmente por colecciones de manuscritos limitadas que llegaron a ser librerías más personales y con una formación mucho más similar a la actual.

Las versiones italianas de Zanchini participaron en este proceso de mutación radical de la espiritualidad italiana, también, porque estaban determinadas por las nuevas normativas postridentina y por un aumento considerable de lectores. Según algunos estudiosos, después del Concilio de Trento, hubo una más neta separación de los géneros literarios. La destinación de cada texto y las competencias sectoriales fueron sin duda más marcada que antes. De modo que, ya a partir de la primera mitad del *Cinquecento* la mezcla entre varios géneros literarios fue más difícil. Una de las contribuciones de la Contrarreforma y de la *Ratio Studiorum* fue concretamente la de una reorganización y separación de las diferentes formas del conocimiento²¹. Por otro lado, es muy difícil saber si los libros devocionales traducidos por Giulio Zanchini fueron sujetos a la multipropiedad o, también, a la compra del usado, ya que ambas prácticas fueron muy desarrolladas durante este periodo. De todas las obras analizadas, se encontró un solo poseedor, Silvano Catanzi, propietario del *Trattato della pace dell'anima* de Juan de Bonilla, pero sin determinar ningún tipo de resultado incisivo en el presente estudio.

¹⁹ Edoardo Barbieri, Danilo Zardin, «Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo», *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del cinque e seicento*. Milano, Vita e Pensiero Università, 2002, pp. 3-61.

²⁰ *Ibidem*, pp. 21-22.

²¹ *Ibidem*, pp. 23-24.

Como declaró Edoardo Barbieri, este tipo de libro era un objeto precioso y que el poseedor tenía que proteger (por cuanto le fuera posible), también a través de correíllas o broches y de cubiertas muy rígidas capaz de preservarlo durante años. En los conventos se multiplicaron los libros que se declararon propiedad de la institución y que eran concedidos *ad usum* de un determinado religioso. Como subrayó el mismo estudioso, en Italia se asistió a un «rejuvenecimiento» de la propuesta literaria con argumentación religiosa, a una nueva sensibilidad y a una manera diferente de hacer teología. Hubo una lucha entre el antiguo sistema cultural que ya pareció inadecuado e incapaz de sustentar a los estímulos de una sociedad cada vez más repartida en estratos sociales. En esta sociedad culturalmente más refinada y popular, se enfrentaron la continuidad del siglo anterior con el cambio que se establece desde la primera mitad del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII. Todo mediante un idioma que durante los años cambió profundamente y que se impuso en la sociedad así como un nuevo panorama de literatura religiosa que se alternará al antiguo²².

Por lo que parece, en las bibliotecas italianas coexistirán ejemplares procedentes de la tradición espiritual italiana (san Buenaventura, etc.) y los más innovadores de la recién producción (Luis de Granada, Ludolfo de Sajonia, etc.). Existió una convivencia de lo antiguo con lo moderno y, por tanto, la separación consistió en la esencia de las obras que no eran, en un sentido estricto, religiosas. Barbieri, quien estudió muy atentamente la difusión del libro espiritual en Italia, observó que por todo el siglo XVI no fue colocado en las bibliotecas, sino que se guardaba muy celosamente entre los vestidos y los objetos personales²³. Esta afirmación se pudo comprobar con solo observar la dimensión de las traducciones examinadas que fueron impresas por la mayoría en formato de 8° o de 16° y, por tanto, muy fácil de llevar. Además, los textos devocionales, como los religiosos en general, eran los preferidos por los tipógrafos e impresores como objeto de sus publicaciones porque consentían una tirada más alta (y por lo tanto más lucrosa), considerando que los adquirentes, los compradores y los clientes eran, la mayoría, hombres de Iglesia o laicos que tenían conexiones con el mundo eclesiástico²⁴. Un dato muy curioso se descubre de algunas investigaciones sobre la difusión de los libros religiosos en Italia: entorno a 1400 en la península italiana se publicaron más

²² Edoardo Barbieri, Danilo Zardin, «Fra tradizione e cambiamento...», *Op. Cit.*, pp.25-26.

²³ *Ibidem*, p. 26

²⁴ Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, *Storia dell'Italia religiosa...*, *Op. Cit.*, p.138.

de la mitad de los libros-incunables (religiosos o con temáticas parecidas) de toda Europa. En particular en Florencia, ciudad que nos interesa examinar más de cerca debido a la presencia de Giulio Zanchini, llegará a cubrir el 32 %, donde más de la mitad de las publicaciones con carácter religioso interesará el fenómeno savonaroliano. Durante el siglo XV, el 31 % serán publicaciones de literatura devocional que se divulgarán hasta 1495, reimpresas por lo menos 10 veces en las librerías. Mientras que, a partir de 1580, que es una fecha muy cercana a la actividad de Zanchini, se fueron multiplicando los llamados *best sellers* religiosos, pero no en Venecia, donde los impresores disminuyeron del 50 %. Ulteriores datos recogidos de unas investigaciones de 1994, demuestran que, entre 1547 y 1599, las ediciones religiosas serán alrededor de 208. Además, en la segunda mitad del siglo XVI se observa un poderoso relanzamiento, sobre todo, de un tipo de obra que ya anteriormente había sido influyente y que comprenderá: las leyendas, los milagros, las historias, las vidas de los santos, las oraciones, etc. Todo esto dependerá de un tipo de religiosidad muy común de la Contrarreforma caracterizada por su típico adoctrinamiento comunitario y magistral y, también, para el total control sobre las creencias y los sentimientos de los fieles²⁵.

Lo que conviene recalcar en esta introducción es un reconocimiento de la imprenta como tal, que tuvo lugar solo durante la época en que obró Zanchini, gracias sobre todo a las ideologías de la Reforma. La industria de la imprenta en el caso de la literatura devocional, a través de las técnicas de reproducción, fue un medio insustituible de divulgación de todas las ideas como en el caso de las traducciones que vinieron desde España y cruzaron casi toda la península itálica. Pese al enorme cuidado de la Iglesia que se veía imposibilitada a frenar y controlar este instrumento tan eficaz, promovió algunas obras destinadas a enriquecer las propias bibliotecas. Por tanto, todo el campo de la espiritualidad se apoderó de la imprenta, de manera que, muchas obras y en diferentes idiomas pudieron circular entre los misioneros católicos y ser leídos entre las varias comunidades cristianas e, incluso, orientales²⁶. De modo que, la nueva literatura promovida por Zanchini gracias a sus versiones italianas de las obras castellanas, tenía las características propias de la espiritualidad del posconcilio, es decir, primeramente la de una personalización del cristianismo, de una participación más consciente y responsable.

²⁵ *Ibidem*, p. 139-161.

²⁶ Edoardo Barbieri, Danilo Zardin, «Fra tradizione e cambiamento...», *Op. Cit.*, p. 54.

El porqué esta maravillosa floración de la espiritualidad española apareció en Italia desde finales del *Cinquecento* tiene una explicación bastante lógica y simple. Pese a las numerosas metamorfosis históricas y religiosas aportadas por la Reforma, España será desde principios del siglo XVI uno de los centros de la gran espiritualidad cristiana. La presencia de la Inquisición y de la lucha contra los alumbrados no arrestó las fuertes personalidades y los autores prolíficos que se sucedieron durante todo el siglo. Es notorio que en el campo cultural España vive de manera muy personal un Humanismo renacentista muy complejo y con unas características propias, pese a recibir el influjo de la cultura italiana. Sin duda alguna, se trató de un Humanismo cristiano, como atestiguan los textos de Luis de Granada, que se erigía también sobre las columnas de la mística de Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. El Humanismo cristiano, que naturalmente se encuentra también en las traducciones de Zanchini, estaba todo dirigido hacia la vida interior del hombre, por obra de la gracia divina y tendido hacia la perfección del cristiano. Además, fue apoyado por Jiménez de Cisneros (1517), gran mecenas del Humanismo español y de España. En esta vuelta al clasicismo, España acoge el neoplatonismo para verterlo en las corrientes místicas que contribuyeron a la formación de un hombre nuevo. En los espirituales españoles de los Siglos de Oro la contemplación de la naturaleza como belleza, creada por Dios, adquirió varias significaciones. Al centro de la espiritualidad española, vivida de forma muy intensa y elaborada, se asentaron las nociones de recuperación de la vida anterior, el culto de la oración mental como atracción práctica de la perfección, y el fuerte impulso hacia la vida mística. Todos estos conceptos se hallan en las traducciones del traductor toscano que, tanto voluntaria como involuntariamente, trajo a Italia junto a ese carácter auténticamente popular de la espiritualidad española, en particular del siglo XVI y al esplendor de sus autores espirituales. Todo el mundo católico italiano reconoció que la religiosidad de los Siglos de Oro tuvo un marcado acento español y no solo por los trece santos españoles de los veintisiete nuevos que fueron canonizados desde 1588 hasta 1690. Hay que recordar la presencia física de algunos de ellos en las ciudades italianas, como santo Domingo de Guzmán, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, un aspecto sin duda decisivo en la formación de las órdenes y en la herencia espiritual que dejaron en la península itálica. Algunos estudiosos como Tomás Dandelelet han hablado de una verdadera mutación del mundo católico romano que adquirió características siempre más españolas durante la Reforma, aspectos que serán

decisivos en la espiritualidad italiana de la época²⁷. Por otro lado, los italianos siempre reconocieron la grandeza de España en las cuestiones religiosas. A este propósito es necesario mencionar uno de los comentarios más famosos, el de Giovanni Botero, que atestigua la increíble afición española hacia la Iglesia, así como su imperturbable sentido de devoción:

Portano somma riverenza alla Chiesa, alle cose sacre, más sime reliquie de' Santi, e in particolare alla Beata Vergine; il che dimostrano l'estimabili entrate del clero: e in vero non è membro di Spagna, che stia meglio; e io credo, che Dio gli habbia fauoriti con tante vittorie per il zelo, e professione, ch'essi fanno di pietà e di religione [...]²⁸.

Siempre se ha distinguido una tendencia contemplativa como característica esencial de la espiritualidad española que se diferenciaba de una fresca y natural impetuosidad como aspectos de una religiosidad típicamente italiana. El mismo Gracián de la Madre de Dios, en *La Peregrinación de Anastasio* (1605) afirma que los españoles demostraban una cierta inclinación hacia el recogimiento, mientras que los italianos eran más predispuesto en dar a conocer a las personas de la existencia de Dios:

[...] pero los españoles se ejercitan más en perfeccionarse a sí, propios con el recogimiento, y los de Italia en ganar almas para Dios con el celo [...]²⁹.

En cualquier caso, como es notorio, la peculiaridad del espiritual es la de ser muy analítico tanto en la descripción de los fenómenos interiores como para aconsejar una determinada conducta para que el lector la pueda seguir, y su alma pueda atenerse para ascender a Dios.

Volviendo a la obra de Giulio Zanchini de Castiglionchio, este recorrido en la literatura devocional española, para observar la influencia que ha tenido en Italia a finales del siglo XVI y comienzo del XVII, se centrará sobre algunas de las veinte traducciones que se hallaron en las bibliotecas italianas. Para observar el proceso histórico que ha tenido cada obra examinada, el estudio se centrará en el análisis de los volúmenes italianos, en sus dedicatorias, a quiénes fueron dirigidos, las

²⁷ David García Cueto, *Seicento Boloñes...* pp.76-90.

²⁸ Franco Meregalli, *Presenza della letteratura spagnola in Italia*, Firenze, Sansoni, 1974, p.83.

²⁹ P. Fray Gracián de la Madre de Dios, *Peregrinación de Anastasio*, Barcelona, Juan Flors Editor, 1966, p. 206.

características internas que presentan y sus principales diferencias con las españolas. Además de presentar un estudio genérico y, a la vez, individual, acerca del autor español y su ejemplar correspondiente, se adoptará la técnica de la comparación del código italiano encontrado, con su homólogo español, e intentando remontar al original empleado por el traductor. Pero, ¿porqué se ha utilizado la técnica de la comparación? De acuerdo con Barbadillo de la Fuente, una comparación presenta la « semejanza existente entre los dos elementos de diferentes especies, con el fin de explicar una idea con más exactitud o con el de reforzarla de un sentido ilustrativo»³⁰. A través de la comparación se descubren las principales diferencias y, al mismo tiempo, afinidades que presentan en este caso los dos ejemplares. De modo que, permite descubrir, insistiendo en ella, cuáles han sido las principales «relaciones devocionales» entre los dos países, las técnicas de traducción adoptadas por el traductor y, poniéndolas de relieve, se marcarán sus intenciones. La comparación ayuda a observar desde cerca las relaciones espirituales de las penínsulas, la sintonía, la correspondencia y apreciación que hubo en Italia para la «nación hermana». Además, los detalles de sus analogías desvelarán las correspondencias que en el pasado no se advirtieron por el carácter extremadamente genérico de los estudios realizados anteriormente, no por eso pocos interesantes o menos útiles. Por lo que parece, la comparación –considerada por Nord la base de la crítica de la traducción puesto que esta última añade conclusiones sobre diferentes aspectos relativos a la calidad del texto traducido–³¹, es algo más que un simple cotejo entre ambos textos o un contraste de situaciones. El análisis comparativo del texto fuente y del texto meta permite llegar a conclusiones sobre el proceso de traducción y, además –en este caso– a volver visibles algunos detalles que van más allá de la sola equivalencia de los dos textos. Estas características permiten desvelar interesantes puntos de vistas, visiones relacionadas con las temáticas tratadas y conectadas, a su vez, con la sociedad en que vivía el traductor³².

Antes de las comparaciones de las obras, se consideró oportuno proponer una introducción sobre la vida y obra de Giulio Zanchini, sucedida por un perfil del

³⁰ Maria Teresa Barbadillo de la Fuente, «Comparación en la primera parte de la Introducción» en: Fray Luis de Granada su obra y su tiempo, Granada, Universidad de Granada, 1988, p. 184.

³¹ Miguel Ángel Vega, Rafael Martín-Gaitero, *Lengua y cultura, estudios en torno a la traducción*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, p. 197.

³² Tenemos que precisar que nuestra análisis no se adscribe a la literatura comparada ni a una comparación de lengua sino al de la crítica de la traducción, por comparar el texto fuente y el texto meta y, para llegar a conclusiones pertinentes sobre diferentes aspectos.

traductor de obras espirituales en el *Cinquecento* italiano, junto a la difusión del vulgar toscano que será la lengua en que se trasladarán las versiones consideradas. Entonces, se tratará la importancia de las traducciones de la literatura devocional intentando definir también este género tan difundido en la época del traductor toscano. Además, pareció adecuado delinear un breve itinerario de la traducción de literatura devocional en Renacimiento y Barroco en Europa, también para entender donde llegaron las versiones italianas de Zanchini, junto con su forma de traducir. Se han proyectado estos textos en una aproximación a la teoría aplicada a la traducción. Incluso, considerando su particular fidelidad a la obra original. Una de las aportaciones temáticas del traductor toscano fue la noción de oración difundida en sus tratados, en particular el de fray Luis de Granada. En la presente investigación también se ha intentado dejar abierto otros caminos hacia nuevas investigaciones proponiendo un breve catálogo de traductores que fueron contemporáneos de Zanchini con que ha cerrado la parte dedicada a la traducción en los Siglos de Oro. Antes de pasar a discurrir sobre los autores, se ha añadido una breve panorámica sobre el estado de la espiritualidad italiana en el *Cinquecento* y en el *Seicento*, imprescindible al igual que unas aproximaciones del influjo literario espiritual hispánico en Italia.

El primero de los autores que se analizará traducido por Zanchini será fray Luis de León, y su única traducción al italiano durante este periodo, e interesará la *Perfecta casada* (1583), seguirán: el *Diálogo de la conquista del espiritual* (1595) de Juan de los Ángeles, el *Gracioso conbite de las gracias del Sancto Sacramento del Altar* (1530), la *Vida del P. Francisco de Borja* (1592) de Pedro de Rivadeneira, un diálogo de la *Torre de David moralizada por vía de diálogos para todo género de gente* (1566), una parte de los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1579) de Juan de Pineda, el *Compendio breue de exercicio spirituales* (1520?) de un monje de Monserrat, el *Manual de diuersas oraciones* (1557?) de fray Luis de Granada y, por último, las *Exclamaciones del alma a su Dios* (1569) de Teresa de Jesús. Cada traducción presentará rasgos propios y una organización diferente aunque la mayoría mantiene su típica estructura *ad litteram*, con exclusión de los *Diálogos familiares*. Otras, como la del padre Granada son fruto de un especie de «collage» de obras, en búsqueda posiblemente de un mensaje más completo que el traductor quería dar del autor. Al contrario, para la *Torre de David* que marcará la vuelta a Italia del dialogo compendial, se seleccionará un solo diálogo de los siete propuestos por Lemos. El

Discorso del danno che cagionano le comedie será otro de los traslados peculiares de esta investigación: extraído de los *Diálogos familiares* de Pineda, será más una exegesis dictada por la exigencia de crear un texto que criticaba la visión de las comedias lascivas y que fue pionero de esta argumentación. El capítulo sobre el *Compendio breue de exercicio* además del estudio de la traducción, tratará también una nueva propuesta de autoría del texto castellano, debido a la consideración de una reimpresión encontrada en la Biblioteca Nacional de Madrid (B.N.E) que se ha considerado para proponer nuestra teoría sobre esta temática bastante debatida. De todas formas, es difícil precisar el valor y la trascendencia que estas obras pudieron tener en Italia, así como aclarar el uso que de aquellas hicieron no solo los teólogos sino cualquier tipo de lector. El examen de la traducción es un método bastante específico y detallado que puede aportar algo más mediante una forma quizá no tan directa como puede ser analizar la obra original, pero que resulta eficaz para conseguir otras informaciones que ensanchan las investigaciones pasadas.

En líneas generales Zanchini respetará el texto de origen, dando al de llegada algunas ligeras modificaciones, adaptándolo al lector italiano para un perfecto reconocimiento y comprensión. En varias ocasiones, incluso, mejorará la obra castellana con su preciso y minucioso sistema de traducir. Las técnicas de traducción que empleará serán fundamentalmente las mismas en cada ocasión que se le presenta: la elisión, cuando no «se formulan elementos de información presentes en el texto original»; la compensación, cuando se introduce «en otro lugar del texto un elemento de información o efecto estilístico que no ha podido ser colocado en el mismo sitio en el que aparece en el texto original»; la inversión, otra de las más frecuentes, que consiste en «trasladar una palabra o sintagma a otro lugar de la oración o del párrafo para conseguir la estructura normal de la frase en la otra lengua». Pero también se notarán algunas ampliaciones lingüísticas, es decir cuando se añaden «elementos lingüísticos» nuevos; ampliaciones, «precisiones no formuladas en el texto original: informaciones, paráfrasis explicativas, etc.; cambios verbales; calcos, cuando se «introduce literalmente una palabra o sintagma extranjero»³³ y, por último, ligeras interpretaciones que serán circunscritas al universo de la traducción literal.

³³ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción a la traductología*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 258-271

Otro método experimental que se ha podido aplicar, solo a unos pocos capítulos, es el de la comparación a través de instantáneas de los periodos, frases o palabras seleccionadas. Es un sistema que ha sido posible, a veces, gracias a la digitalización de los ejemplares raros, a las ediciones *princeps* en ambos idiomas. Es posible que, además de facilitar la lectura, es una forma muy eficaz para plantear y presentar un cotejo entre dos obras antiguas de diferentes idiomas, examen que resulta a los investigadores muy complicado sin algún tipo de soporte como el propuesto. El posible proseguimiento de esta técnica en el futuro, por supuesto, dependerá de las intenciones y posibilidades de las bibliotecas de proporcionar el acceso libre de sus fondos a través de los recursos en línea a todos sus usuarios.

Concluyendo, en esta investigación se quisieron dar diferentes enfoques sistemáticos, abarcando inevitablemente las diferentes disciplinas humanísticas, para llegar a una única y sola intención: un estudio original y completo sobre el influjo que la literatura devocional española de los Siglos de Oro tuvo en Italia. La intención principal de este estudio fue la de observar y analizar la importancia que han tenido las traducciones durante esta época en los dos países, cruciales para la llamada Contrarreforma. Actualmente, tanto la traducciones como los traductores siguen siendo objetos de escaso interés por parte de los investigadores. Pueda este trabajo, sin ningún tipo de pretensión, abrir nuevos caminos de investigaciones y nuevos tipos de conocimientos hacia ellos.

II. Vida y obra del traductor Giulio Zanchini (1567 -1607?)

Probablemente no tuvo la misma resonancia que otros ilustres personajes de la época en la que vivió, que se coloca entre la segunda mitad del siglo XVI y el principio del XVII, pero Giulio Zanchini de Castiglionchio fue uno de los reformadores italianos del catolicismo más apreciados por el mundo espiritual y religioso de la península itálica. Desde que se empezó esta investigación acerca de esta figura –que, como sucedió con todos los traductores, fue destinada a quedarse en la penumbra sobrepasada por otros autores quizá menos productivos–, se han ido descubriendo más datos e informaciones gracias a la aportación de los textos digitalizados en la red. De modo que la acumulación de unas pocas referencias recogidas durante estos años permiten trazar un breve perfil de este hispanista que se puede comparar, por la difusión cultural hispánica en lengua italiana que contribuyó a propagar, a otro grande de su tiempo, Alfonso de Ulloa. Desde 2006, año en el que se redactó la primera biografía sobre Zanchini, se elaboró solo una aproximación sobre su vida por parte de Elisabetta Marchetti en el único estudio sobre una de las más importantes traducciones que el traductor compuso, las *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio*³⁴ de Teresa de Jesús.

Después de consultar ulteriores fuentes sobre la vida de Giulio Zanchini, se puede afirmar con certeza que el traductor nació el 16 de abril de 1567. Al contrario, no se sabe el lugar de nacimiento que podría ser tanto Castiglionchio, o bien, Florencia. La mayoría de los textos parece inclinarse más hacia la primera ciudad, entre estos, el *L'araldo Almanacco Nobiliare del Napoletano*: «Zanchini o Zanchini di Castiglionchio di Firenze (4) – Giulio 16 aprile 1567 (5)». La información ha sido confirmada por el *Istituto Centrale per il Catalogo Unico – Edit 16*³⁵: «Nato a Castiglionchio e vissuto tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo³⁶». Y, también, a través de la asesoría directa de la actual Soberana orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén de Rodas y de Malta (S.M.O.M.), que ha proporcionado estas informaciones:

³⁴ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio*», en *Annali di storia dell'esegesi*, Il Sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo, Edizioni Dehoniane, 18/1 2001, pp. 345-372.

³⁵ *Istituto Centrale per il Catalogo Unico*, <http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/iman.htm>.

³⁶ *L'araldo: Almanacco nobiliare del Napoletano*. Napoli, Enrico Dekten Edit. (Tip. L'unione du Gaetano Micillo), 1899, p. 305.

ZANCHINI o ZANDRINI di Castiglionchio di Firenze (4) – Giulio 16 aprile 1567 (5), nota 4, p. 344: «Per quanto si attesta dal Bosio vol. 1 pag. 618 questa famiglia dovette avere una precedente cavaliere pure di nome Giulio vivente nel 1242 che morì in fama di santità», e nota 5, p. 344 «Giulio Zanchini prese parte alla disastrosa battaglia navale del 15 luglio 1570. Vedi Bosio vol. III, p. 859»³⁷.

No hay duda sobre el apellido, ‘Zanchini’ y no ‘Zandrini’, ni sobre el noble origen de su familia. Entre sus predecesores más reconocidos se halla a Lapo de Castiglionchio, llamado el «Vecchio», que murió en 1381, canonista amigo de Petrarca; y su nieto, Lapo de Castiglionchio el «Joven» (1405-1438), discípulo de Filelfo y traductor de muchas *Vidas* de Plutarco y de los *Caracteres* de Teofrasto. Los Castiglionchio fueron originarios del castillo de Quona. Fueron obligados a abandonar Florencia por la revolución de los Ciompi. Lapo fue desterrado de la ciudad donde ejercía como abogado y después de que ocupó varios cargos en los oficios públicos y embajadas. Por lo tanto, los Castiglionchio se instalaron, una parte en Roma y, la otra, en Bolonia, donde empezaron a llamarse Zanchini sin dejar, en ningún momento, el apellido de Castiglionchio³⁸. Según se menciona en el *Albero Geneologico* de la familia Zanchini, el padre de Giulio debió ser Giovan Battista Zanchini, senador y tesorero³⁹. Hoy se pueden observar las incisiones de su nombre en los arquivates de las puertas del palacio Zanchini-Corbinelli en Florencia.

Giulio Zanchini vivió y trabajó entre Florencia y Pistoia. En la primera ciudad vivió muy probablemente en el palacio Zanchini, reedificado por la familia del traductor en 1583 y, sucesivamente, adquirido por la familia Ridolfi en 1843. El palacio cuenta también con una capilla interna atribuida a la escuela de Poccetti⁴⁰. En Pistoia debió trabajar, con 31 años de edad, como *spedalingo*, es decir, como prefecto del hospital de Santa María del Ceppo, desde 1598 a 1604. El mismo hospital en seguida se uniformó al de Santa María Nuova de Florencia otorgando varios privilegios, entre estos, el exonerar de las tasas sobre las casas y los alquileres

³⁷ *Elenco dei Cavalieri del S.M. Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme*, Nápoles 1897, vol. 1, s.v.

³⁸ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sciamazioni...*», *Op. Cit.*, p. 350.

³⁹ *Epistola o sia ragionamento di Messer Lapo da Castiglionchio colla vista del medesimo composta dall'Abate Lorenzo Mehus. Si aggiungono alcune lettere di Bernardo suo figliolo e di Francesco di Alberto suo nipote*. En Bolonia, por Giromo Corciolani, ed Eredi Colli a S. Tommaso d'Aquino, 1874, p. XXX.

⁴⁰ Valeria Orgena, Givanna Balzanetti, Luciano Artusi, Jacopo Poli, *Firenze il quartiere di Santo Spirito dai gonfaloni ai rioni. Una metodologia d'indagine per un piano delle funzioni della vita cittadina*. Firenze, Alinea Editrice, 2000, p. 96.

concedidos el 30 de marzo de 1573. Los pistoieses se quejaron de la mala administración de los *spedalinghi* y, en 1595, antes de que entrara a trabajar Giulio Zanchini, denunciaron algunas innovaciones, reclamando la cesación de las limosnas a los presos, la dádiva de las dotes y la suministración de destilado y de cebada a los enfermos. El predecesor de Giulio Zanchini fue Giovan Battista Tolti que, para eliminar los inconvenientes que dieron origen a los continuos reclamos, estableció que se enviaran cuatro ciudadanos para solucionar los problemas que surgieron en el hospital de Pistoia. El confaloniero Ottaviano Bracciolini aprobó la petición que quería que esos cuatro ciudadanos gobernarán el hospital de por vida, observando las buenas leyes de aquel «pío» lugar y que se cumplieran sin cualquier tipo de abusos. Pese a la aprobación, las tentativas de solucionar los problemas fueron vanas. Todas las órdenes y la reglamentación que se adoptaron en el primer hospital donde trabajó Giulio Zanchini fueron promulgadas por el hospital de Santa María Nuova de Florencia y aplicados al de Pistoia. Entre los predecesores de Zanchini, los *spedalinghi* Buonaccolti y Guilliccioni fueron fautores de una mala administración y daños al hospital tanto como para costarle, al último, la cárcel y, luego, el aislamiento en un monasterio. Entre las disposiciones a las que debió de asistir y respetar Giulio Zanchini, además de la elección de los cuatro diputados que tenían el deber de dirigir al *spedaligo* en los asuntos de administración, se hallan la de que en cualquier tipo de controversia, tanto los diputados como los *spedalinghi* tenían que recurrir al parecer del príncipe de Florencia. Además, tenían prohibidos gastos superiores a 500 escudos y donar más de 200. Un dato curioso es que fueron instituidas en el hospital del Ceppo algunas escuelas para la instrucción de los jóvenes asistentes en el hospital y, entre estas, una de traducción de anatomía que consistía en leer a los discípulos traducciones de los insígnies médicos extranjeros. Por otro lado, en las fuentes que se han consultado, no se menciona el nombre de nuestro traductor como perteneciente a una de estas escuelas⁴¹.

Sin embargo, una larga permanencia de Giulio Zanchini en la ciudad de Pistoia fue bastante improbable. Puede que sus viajes entre las dos ciudades fueran reiterados. La unión entre los dos hospitales le permitió, probablemente, seguir toda la administración desde Florencia. De hecho, el 23 de diciembre de 1587, el gran duque Ferdinando I, quitando la limosna anual de 5 000 ducados, ordenó que todos

⁴¹ Luigi Bargiacchi, *Storia degli istituti di beneficenza d'istruzione ed educazione in Pistoia e suo circondario dalle rispettive origini a tutto l'anno 1880*, vol. I, Firenze, Tipografia della pia casa di patronato per minorenni, 1883. pp. 149-220.

los *Spedalinghi* debían ser acompañados por un superintendente que debía ocuparse de vigilar diariamente sobre la manera de cuidar a los enfermos, supervisar que fueran tratados con caridad y que les proporcionaran sus necesidades. Por último, que revisaran el trabajo de los *spedalinghi*, como ocurrió en el de Pistoia, ya que las reglas que fueron establecidas debieron ser iguales para ambos hospitales. El superintendente de Zanchini, nombrado por el gran duque, fue Giovanbattista del Milanese, obispo de Marsi. Como fue establecido, le vinieron asignado tres diputados, el filántropo Pierantonio de' Bardi, el senador Bernardo Vecchietti e Dionigi de' Portinari. Para controlar el conocimiento del estado del patrimonio del hospital, Ferdinando I eligió dos alcaldes, Niccolò di Giunta y Francesco Ciacchi, a partir del periodo anterior al gobierno de Zanchini, es decir, el de su predecesor Buonaccolti. Gracias a esta revisión fueron descubiertos los reatos de Guilliccioni. Zanchini fue *spedalingo* en Florencia a partir de 1604 a 1607, año en el que renunció a su cargo. En total, gobernó en los dos hospitales durante 10 años como se halla escrito en la *Storia degli stabilimenti di beneficenza* de Luigi Passerini:

La istituzione dei tre deputati e del soprintendente fu temporaria, e cessò alla elezione del nuovo Spedalino, che fu lo stesso Vescovo di Marsi. Fu peraltro, rimessa in vigore rapporto ai deputati nel 1607, quando il cav. di Malta fra Giulio Zanchini rinunziò, dopo dieci anni di governo, alla direzione dello Spedale⁴².

La gestión de Zanchini del hospital de Santa María Nuova debió ser muy eficiente y evaluada positivamente por parte de la comisión suprema. Lo cierto es que durante el periodo en el que operó el traductor toscano, la institución de los tres diputados y del superintendente fue temporalmente interrumpida para ser rehabilitada en 1607, año de su renuncia como se ilustra en la cita mencionada arriba. Entre las medidas adoptadas por Zanchini destaca la asunción de los *padri crociferi*, es decir, de la Orden religiosa de Santa Cruz –ministros de los enfermos e instituidos por S. Camillo de Lellis (se reconocían por llevar en el pecho cosida una cruz de paño roja)–, que tenían la dirección espiritual de la familia enferma. No obstante, sobrepasaron los límites que les fueron concedidos, sobre todo en Santa María Nuova, donde llegaron a ser básicamente los dueños del hospital. De modo que, tras

⁴² Luigi Passerini, *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare gratuita della città di Firenze*, Firenze, Tipografia Le Monnier, 1853, p. 309.

la muerte de Zanchini el hospital fue desvinculado de la sugestión de los padres crucíferos apoyados por el arzobispo de Roma. Gracias a la cesión de sus derechos que el gran duque Cosimo II –intencionada a eliminar cualquier obstáculo que surgiera en el hospital– obtuvo de los Portinari y con una donación de 10.000 escudos a la Orden de Santo Stefano y, además, del patrocinio de la iglesia de san Juan en Petroio. Finalmente, el 20 de octubre de 1617 los crucíferos fueron echados del hospital de Florencia⁴³.

Otro dato que hay que añadir a este breve perfil es la colaboración de Giulio Zanchini en la fundación del Monasterio de S. Caterina en 1590. Al parecer, el traductor cooperó con otros dos personajes muy reconocidos en el ambiente florentino: Giovan Battista Botti –estrechamente involucrado en este periodo caracterizado por la pobreza y miseria de la ciudad, también gracias a sus continuas iniciativas que intentaron institucionalizar a los mendigos locales– y Girolamo Michelozzi, caballero de Santo Stefano. El mismo monasterio, cuyo nombre original fue el de «Monastero delle Fanciulle Abbandonate della Pietà», inicialmente fue dirigido por un grupo de pías mujeres que constituyeron la principal fuerza motriz de este lugar religioso, encabezadas por Margherita Borromei, aunque no hay que olvidar la influencia ejercida por el dominico Alessandro Capocchi. A partir de 1551 y hasta 1590, fueron establecidos cuatro conservatorios para niñas y mujeres. Es evidente la influencia que tuvo en este caso la Reforma católica sobre la caridad, y cómo se refleja en la preocupación moral y social, tanto para la educación de los niños, como para preservar la honra femenina⁴⁴. Por lo tanto, hay que reconocer esa contribución social, además de las aportaciones literarias, que sucesivamente se analizarán, que Zanchini dio a la Reforma católica con la institución de uno de estos cuatro conservatorios para las mujeres. La noticia viene confirmada, además, por otra fuente en el que se equivocaron con el nombre, ‘Guido’ en lugar de ‘Giulio’:

Più tardi fra Guido Zanchini cavaliere di Malta, Girolamo Michelozzi cavaliere di Santo Stefano, e Giovan Battista Botti, previa licenza de’ Tintori di Lana, v’istituiscono un Conservatorio per le Fanciulle dette di S.^a Caterina, le quali

⁴³ *Ibidem*, p. 310.

⁴⁴ Ole Peter, Andrew Cunningham & Jon Arrizabalaga, *Health Care and Poor Relief in Counter-reformation Europe*, London, Psychology press, 1999, pp. 67-68.

attendendo alla cura degli ammalati, vi rimás ero finchè non furono traslocate nel soppresso Spedale de' Broccardi di via San Gallo⁴⁵.

Volviendo a la vida de nuestro traductor, son dos los principales autores que recogieron la mayoría de las informaciones que hoy se poseen sobre él: el jesuita Giulio Negri⁴⁶ y Francesco Inghirami⁴⁷. De la primera biografía se aprende que la patria de Giulio Zanchini fue exclusivamente Florencia y que procedía de una familia noble, como ya se ha dicho, por tener «sangre claro». Fue conocido por su erudición y piedad y por pertenecer, además, a los caballeros de la Orden de Malta. Su oficio principal fue el de hospitalero de Santa María Nuova en Florencia. Como confirma Marchetti, el hecho de que Zanchini perteneciera a la Sobrerana Orden de Malta demuestra su descendencia nobiliaria, que probó la genuinidad de sus traducciones y que necesitaba tomar el hábito para asentarse definitivamente entre los rangos altos de la sociedad⁴⁸. Las informaciones del jesuita terminan con la mención a una de las traducciones que compuso Zanchini, el *Itinerario della perfezione cristiana*, del padre Antonio Cordeses publicado por primera vez en 1593⁴⁹. Otras informaciones proceden de la obra de Francesco Inghirami quien va delineando un perfil de Zanchini mucho más religioso: «Hombre de santa vida» –dice–, y de incorruptas costumbres como pudieron demostrar las obras que el traductor elaboró y que trataron todas temáticas espirituales o morales. Inghirami contó hasta 15 traducciones desde el castellano al italiano mencionando solo tres, la *Vita del p. Francesco Borgia...* de Rivadeneira (Florencia, 1600), *Del danno spirituale che le*

⁴⁵ Federico Fantozzi, *Nuova guida ovvero descrizione storico artistica-critica della città e contorni di Firenze compilata da Federico Fantozzi*, Firenze, por Giuseppe Ducci, 1874, p. 174.

⁴⁶ Cfr. *Istoria degli scrittori fiorentini la queale abbraccia intorno à due mila autori, che negli ultimi cinque secoli hanno illustrata con i loro Scritti quella Nazione, in qualunque Materia, ed in qualunque Lingua, e Disciplina: con la distinta nota delle lor'Opere, così Manoscritte, che Stampate, e degli Scrittori, che loro hanno con lode parlato, o fatta menzione. Opera postuma del P. Giulio Negri Ferrarese della Compagnia di Giesù dedicata all'Eminentissimo e Reverendissimo Principe Il Signor Cardinale Tommaso Ruffo Vescovo di Ferrara e Legato a Latere della città, e contado di Bologna*. En Ferrara, MDCCXXII por Bernardino Pomatelli Stampatore Vescovale. Con Licenza de' Superiori, p. 313.

⁴⁷ Cfr. Francesco Inghirami, *Storia Della Toscana, Poligrafica fiesolana dai torchi dell'autore 1841-1844*, tomo 14, Fiesole, Poligrafica Fiesolana, 1844, p. 154.

⁴⁸ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sciamazioni...* Op. Cit., p. 351.

⁴⁹ «Zanchini, Giulio» cita: «Detto da Catiglionchio; Fiorentino di patria, chiaro per sangue, per erudizione, e per Pietà; fù Commendatore de' Cavalieri Gerosolomitani; e Spedalinge di Santa Maria Nuova in Firenze. Viveva al principio del Secolo decimo settimo; e traduce dalla Lingua Spagnola nella nostra Italiana, un Opera Spirituale col Titolo: *Itinerari Della perfezione Cristiana*, in sette giornate diviso; e vi si tratta diffusamente dell'Orazione mentale; In Firenze alle Scale di Badia, presso Francesco Tosi 1593. Indi dello stesso Tosi fù ristampato il 1607, ad istanza di Bartolomeo Librajo; e con sua Lettera dedicato alla signora Elisabetta Bonsi».

commedie e lascivi spettacoli...(Florencia, 1599), y las *Annotazioni intorno alla vita e morte della serenissima D. Maria principessa...*(Florencia, 1593). El autor concluye su intervención diciendo que Giulio Zanchini fue *spedalingo* del hospital de Santa María Nuova y que murió durante su cargo, ¿podría ser «1607» la fecha de su muerte siendo el año en el que renuncia, por razones inexplicadas después una década, al cargo de hospitalero? Si fuera así, Zanchini contaría con tan solo 40 años cuando se murió, muy probablemente, en el pleno de su actividad de hospitalero, traductor e hispanista prolífico. Sin embargo, no se pueden hacer muchas suposiciones sobre las circunstancias de su muerte por la escasez de materiales acerca de su vida.

Por otro lado, es imprescindible aclarar algunas informaciones sobre unos acontecimientos relacionados con la figura del traductor y que podrían desviar esta investigación. La primera es el dato proporcionado por Bosio, y al que se ha hecho referencia al principio de esta sección, en el cual se declara que Giulio Zanchini participó en la batalla naval del 15 de julio de 1570, por la que su nombre aparece en el listado de los caballeros de Malta que hicieron prisioneros, o murieron en las galeras atacadas por Ucciali⁵⁰. Esta información parece ser imposible, por tener el traductor, en dicha fecha, solo tres años, a menos que no se tratara de un posible homónimo. Tampoco parece plausible que fuera el mismo «Giulio Zanchini», antecedente del *spedalingo* al que se refiere la cita, es decir, el caballero que poseía el mismo nombre y que vivió alrededor de 1242 muriendo en olor de santidad⁵¹.

Consultando la obra de Giacomo Bosio, *Dell'istoria della sacra religione et ill^{ma} militia di san Giovanni Gierosolimitano...*, resulta que la figura del traductor toscano, además, parece estar ligada a las reliquias de dos santos. El primero, Gherardo de Villamagna, escudero de la Orden de San Juan y encarcelado por los turcos durante la liberación de la ciudad de Jerusalén en 1195. Según lo que relata Bosio, después de la muerte del Beato Gherardo Mecatti de Villamagna, y debido a los numerosos milagros que hizo durante toda su vida, su cuerpo fue colocado en un ataúd de madera, encima de una encina, cerca del lugar donde el santo murió. De

⁵⁰ Volvemos a mencionar la frase escrita por Bosio: «Giulio Zanchini prese parte alla disastrosa battaglia navale del 15 luglio 1570» y cuanto sigue en *Dell'istoria della sacra religione et ill^{ma} militia di san Giovanni Gierosolimitano* vol. III, p. 859: «Si perdettero in questa infelice giornata sopra le due Galere San Giouanni, e Sant'Anna, circa 80, e più Cauallieri, frà presi Schiaui, o morti; i nomi della maggior parte de' quali, sono questi [...] Fra Giulio Zanchini di Castiglionchi Fiorentino».

⁵¹ «Per quanto si attesta dal Bosio vol. 1 p. 618 questa famiglia dovette avere una precedente cavaliere pure di nome Giulio vivente nel 1242 che morì in fama di santità».

modo que acudieron muchas personas que por devoción empezaron a cortar partes de los vestidos, sacando incluso las reliquias del beato. Con lo cual, desde Florencia fueron enviados algunos soldados que cuidaron del cuerpo del santo hasta que fue enterrado en una caja de piedra en la iglesia que, sucesivamente, fue edificada en su honor. Bosio declaró que estos acontecimientos se los había referido el comendador Pietro Guadagni, caballero florentino de la misma Orden, en una carta que él mismo le envió en la que se relataron todas estas memorias. Y, además, consiguió informaciones más diligentes y precisas las del «diligentissimo, e virtuoso caualiero» Giulio Zanchini de Castiglionchio de la misma religión y patria. Por lo que parece, el interés para la devoción por parte del traductor fue conocido por Bosio:

[...] mà più particolare, e più intelligente neh ò hauuta, per mezo del diligentissimo, e virtuoso caualiero Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio, Della medesima Religione, e Patria; il quale si come delle cose diuote, e pie di dilettaua; così procurò d'hauere di questo beato, più diligente, e più minuto ragguaglio⁵².

La segunda es la santa Ubaldesca Taccini de Calcinaia (Pisa), siempre con relación a las reliquias. En *Dell'istoria della sacra religione*, Bosio narra cómo el cardenal Ugo de Lobeux Verdala, por la gran devoción a la santa, con una deliberación de su consejo, llamó al *cavaliere* de Malta Giulio Zanchini de Castiglionchio para que hiciera transportar a Malta y colocar en la iglesia de San Juan una parte de las sagradas reliquias de la santa. La admiración de Zanchini por el cardenal y príncipe de Malta se observa también en una las traducciones que el *spedalingo* dedica a Ugo de Loubenx. Se trata del *Ritratto della vita della Madonna* (Florencia, 1593) del toledano Alonso de Villegas:

Piv tempo è che io desiderauo con alcun segno esteriore di riueranza poter mostrare à V. Sig. Illustrissima a Reuerendissima la deuota seruitù mia. E però essendomi al presente venuta questa occasione di douer dare alla Stampa un nouello Ritratto delle marauigliose grandezze di Maria Vergine, ho pensato di prenderla e di dedicarlo al glorioso nome di V.S. Illustrissima, e Reuerendissima, e con questo mezo sodisfare in parte a quel mio Desiderio, e così ho fatto, hauendomene dato animo particolarmente l'altezza del soggetto che si tratta, e la singolar diuozione

⁵² Giacomo Bosio, *Dell'istoria della sacra religione et Ill.^{ma} Militia di san Giovanni Gierosolimitano di Iacomo Bosio*, Parte Prima, en Roma, en la Stamperia Apost. Vaticana, 1594, p. 193.

ch'ella mostra di portare a questa Sourana Regina de Cieli. Et è questo che ora io le mando, tradotto da me in questa lingua per compiacere [...].

Fue el mismo papa Sixto V quien concedió la licencia con un breve emitido en Roma el 26 de septiembre de 1586 en el cual se declaraba que, a partir de dicha fecha, se debía celebrar cada 28 de mayo la memoria de la santa Ubaldesca en la iglesia de San Juan en Malta igual que en Pisa. Se desprende, además, otra información sobre la vida del *spedalingo*, que durante este periodo (1586-1587) parece ser que fue lugarteniente del prior de Pisa, como menciona Giacomo Bosio:

Perilche mosso l'Illustrissimo Cardinale gran Maestro, Frat'Vgo di Loubenx Verdala, dalla gran deuotione, che porta à questa Santa beatissima; con deliberatione del suo Consiglio; fece a' tempi nostri dal Cauallier Giulio Zanchini da Castiglionchio Fiorentino, Luogotenente all'ora del Prior di Pisa, portar in Malta, e deuotamente collocare nella maggior Chiesa Conuentuale di S. Giouanni Battista di questa sacra Religione, parte delle sue sacre Reliquie [...]⁵³.

Sobre el mismo suceso discurre otra fuente más tardía, las *Vite de santi e beati toscani* de Silvano Razzi, que aporta ulteriores detalles. Parece ser que Zanchini, antes de enviar las reliquias a Malta, tuvo una licencia del gran duque Francesco I y, en presencia del vicario del arzobispo y del comisario de la ciudad Giovanni Battista Gianfigliuzzi, senador florentino, ordenó que se abriera el ataúd y, después de sacar algunas reliquias, las envió a Malta. Incluso, se cita con exactitud el año de este acontecimiento, 1586, en el que Giulio Zanchini debió de tener apenas 19 años:

E per questo l'anno 1586. Il Signor Fra Giulio Zanchini da Castiglionchi, gentilhuomo Fiorentino, Cauallier Gierosolimitano, & allora Luogotenente del Priore di Pisa, hauuto licenza del Gran Duca Francesco, e presente il Signor Vicario dell'Arciuescouo, & il Commessario della città Giouanbatista Giasigliuzzi, Senatore Fiorentino: fece aprire la detta casa, doue sono le sante Reliquie, e ne

⁵³ Giacomo Bosio, *Dell'istoria della sacra religione et Ill.^{ma} Militia di san Giovanni Gierosolimitano di Iacomo Bosio*, Parte Prima, en Roma, en la Stamperia Apost. Vaticana, 1594, p. 150.

prese alcune, e mandolle a Malta, doue honoratamente, e con gran diuozione furono imposte, e si tengono con riueranza, nella Chiesa di San Giouannni⁵⁴.

En algunos documentos acerca de la vida de san Carlo Borromeo, escritos por Aristide Sala, se encuentra la siguiente carta que el príncipe de Florencia envió al cardenal Borromeo en el que se halla el nombre del traductor toscano:

Ancorchè mi persuada, che Vostra Signoria Illustrissima et Reuerendissima non sia per mancare in gratia dell' Illustrissimo Cardinale mio fratello, che di già glie n'ha parlato di porgere ogni aiuto et fauore a Giulio Zanchini acciocchè ottenga da Sua Santità l'assolutione del bando, nel quale per hauer egli disaduedutamente ammazzato un' altro suo compagno, con chi egli, come putto di xiiij anni scherzava, è incorso, ho volsuto ancora io, per parermi il caso degno di qualche compassione per esser seguito tra fanciulli, et che di súbito ne feciono pace, et per venirmi raccomandato da un' suo parente servitore di Monsignor Illustrissimo mio fratello, pregarla con ogni istanza, che oltrà quello che hauria fatto in gratia di Sua Signoria Illustrissima ci aggiunga per amor mio tanto del suo fauore ch'egli n'ottenga l'assolutione, come promettomi dalla molta amoreuolezza sua in verso di me che sia per fare, che glie ne riterrò obligo singularissimo.

No obstante, resulta poco probable que Giulio Zanchini conociera al cardenal Borromeo, ilustre figura de la Reforma católica italiana. La carta que se acabas de citar, de hecho, fue comunicada en 1560 y, según los datos recogidos, todavía el *spedalingo* no había nacido.

Marchetti evidenció que el periodo de plena actividad de Giulio Zanchini como traductor fue entre los reinados de Francesco I de Médici (Florencia, 25 de marzo de 1541 – id. 19 de octubre de 1587) y Fernando I de Médici (Florencia, 30 de julio de 1549 – id. 17 de febrero de 1609). Por lo tanto, no extrañará toda la atención dedicada a las obras castellanas y toda su aportación para que circularan. Las relaciones entre Italia y España se caracterizaron por continuos alejamientos y vueltas atrás. No obstante, España constituyó siempre un firme referente político y cultural para Italia y, evidentemente, también de obras culturales, espirituales y morales. Según la investigadora italiana, también parece obvio que un miembro de la Orden de Malta pudiera tratar sobre las luchas espirituales para el triunfo de la fe empleando, para este fin, obras morales y espirituales en las que, tanto por una

⁵⁴ Silvano Razzi, *Vite de santi e beati toscani. De' quali insino à hoggi comunemente si ha cognizione. Raccolte, e parte ancora, ò Scritte, ò Volgarizzate dal Padre Abate Don Silvano Razzi*. En Florencia, en la Stamperia de' Sermantelli, 1627, p. 241.

inclinación del autor, como para el contenido del texto, el tema de la lucha espiritual vuelve con insistencia. Además, como se observará más adelante, con las traducciones de Zanchini se engendrará un proceso de universalización de la literatura devocional que llegará a ser más accesible para el lector devoto cristiano⁵⁵.

⁵⁵ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni*..., *Op. Cit.*, pp. 351-352.

II.1. Las traducciones italianas del *spedalingo toscano*

En las *Annotazioni intorno alla vita, e morte della Sereniss. D. Maria principessa di Parma* (Florencia, 1593) se halla el único escrito que el traductor Giulio Zanchini dirige a su lector («Il tradvettore al lettore»). El *spedalingo* explica las razones que le llevaron a traducir los textos hispánicos, determinadas por un deseo personal de instrucción e, incluso, de autocorregirse a través de la lectura de estas obras devocionales. De modo que, según explica, todos los textos se le hubieran quedado impresos en la propia alma:

[...] principalmente per instruzione, e correzzione di me stesso, acciò che leggendo, e traducendo cosi vtili, e spirituali documenti, meglio restino impressi nel animo mio; di poi per somigliante zelo di carità cristiana verso del prossimo: bramando che si come nel annaffiare vn bel giardino di diuerse piante copioso, esse piante vigorose, e belle diuengano, e si corseruino.

Existió, además, otra razón más proyectada hacia el prójimo, símbolo de caridad cristiana, por la que Zanchini decidió traducir. Los devotos intelectos necesitaban ser «regados», justo como se hace con las plantas, con estos documentos espirituales para guardarse y poderse aprovechar de los escritos. Su verdadera misión fue la de volver universal un bien particular y singular como la traducción:

Così io ancora per adacquare i deuoti intelletti con ampliazione dell'idioma nostro Toscano mi sono affaticato volentieri per aggiugnere condimento a condimento per beneficio delle coscienze spirituali, acciò che vn bene particolare diuenga vniversale. Ne si infastidisca il vulgo vedendo vscire fuori volumi, e scritti così spessi di variate cose spirituali; poiche al mondo non rincresce, che il Dimonio rugiente Leone non resti mai di somministrare nuoui incentiui di peccati, e vizij, e di tendere spazioni lacci per aumentare le vanitadi, per ingalappiare le persone nelle sue Reti: a cui non possiamo meglio resistere, che non la fortezza della fede di opere vestita, e consolazione delle spirituali; e salutifere dottrine: le quali hanno per fondamento la grazia dello Spirito Santo, e la mente di desiderij della Patria Celeste nutriscono.

Las traducciones fueron, incluso, una método eficaz para apagar los fuegos encendidos por el demonio, presencia constante en la vida de cada cristiano; una solución para huir de las tentaciones y de los pecados que diariamente el «rugiente Leone» suministra a los devotos para caer en sus redes. Por lo tanto, había que acudir a la fe, única fortaleza para el hombre, que se difundía en estas doctrinas traducidas. Con estos «medios espirituales», además, se enriquecía lo que Zanchini denomina «manto» de la Iglesia militante, porque revelaban ejemplos aptos para edificar al prójimo, al igual que Jesucristo hizo para el hombre.

Por lo tanto, el lector, leyendo la doctrina de los autores españoles traducida al italiano, se enfrentaba con los doctos amaestramientos, de los que el alma se debía aprovechar. Allí el devoto encontraba respuestas a muchas de sus dudas, objeciones, etc. Zanchini compara su obra con un jardín lleno de flores y olores en el que todos podían entender las exposiciones y consideraciones sobre algunas sentencias expresadas con un estilo simple, *con stile tanto piano*, para que todo lector pudiera entenderlas:

Trouerai come in vna bella foresta la dichiarazione di molte importantissime dottrine, [...]. Scorgerai le risposte a molti dubij, e obiezzioni, quali ci si possano offerire. E ti rincontrerai in vn vago Giardino di varij odorissimi fiori di esposizioni, e considerazioni sopra moltre scritturali sentenze, trattate, e dichiarate con stile tanto piano, che ogn'uno le può intendere.

Por lo que parece, hay como una fuerte necesidad que vive constantemente en la consciencia del traductor y que lo llevará a cumplir lo que Elisabetta Marchetti definió como una «verdadera misión». Sus objetivos son los de traer ejemplos y poderlos comunicar «alla nostra Italia», –como menciona Zanchini en la dedicatoria al padre Aquaviva en su traducción de la obra de Pedro de Rivadeneira–, y a los devotos espíritus. La verdadera misión es la de enseñar, a través de la doctrina, el vivir conforme a la deuda del cristiano, todo para la salud de las almas y para el aprovechamiento espiritual.

Hay muy pocas posibilidades de que los autores españoles de las obras traducidas por el *spedalingo* le conocieran personalmente. Es más probable que se enteraran de su trabajo, del que muchas veces corrió la voz en España. De hecho, Pablo Garrido estudiando algunos datos biográficos sobre el padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, del que Zanchini compuso dos versiones italianas *La regola*

unitiua... (1596), y el *Albero prodigioso di rose divine...* (1598), cita una carta de Gracián que, en 1595, el autor envió a su hermana hablándole sobre la *Regola unitiua*:

[...] he scripto quatro o seys pliegos de papel de una Regla unitiva [...] que el Prior de aquí [de Génova de donde escribía] la quiere trasladar y traducir en italiano para los Padres y Hermanas de santa Ana y S. Joseph de Genova⁵⁶.

Entre los rasgos más destacables de la obra de Giulio Zanchini son las colaboraciones que consiguió tener con varios editores. El traductor cooperó con Marescotti, Sermentelli, Ciotti, Franceschi, Giunti, Tosi, Da Ponte, Prati, Carlino y Manzani, y no tan solo en Florencia. Sus habilidades como traductor fueron conocidas en otras partes de Italia y por estos impresores, con lo cual llegó a publicar también en Brescia, Nápoles, Roma, Milán y Cremona.

Pero, ¿cuántos trabajos consiguió publicar Giulio Zanchini? En la presente investigación se llegaron a contar 20 volúmenes procedentes de 16 espirituales españoles diferentes. De estas obras solo dos son las «segundas partes» de las versiones italianas de los textos de Juan de los Ángeles (*Dialoghi della vita interiore...*) y de Francisco de Arias (*Profitto spirituale...*). Solo cuatro traducciones fueron citadas por manuales reconocidos como el *The British Library General Catalogue of Printed Book to 1975*:

- Zanchini (Giulio) See Arias (f.) Jusuit. Profitto Spirituale...Tradotto...dal cavaliere G. Z. 1602. 8°. 851 b. 11. /
- See Lemos (Hieronymo de) [La Torre de David.] Armerià religiosa. Diálogo spirituale per armare i servi di Dio...Con un trattato della pace dell'anima del P.F. Giovanni di Boniglia. Il tutto tradotto di Spagnuolo dal Caualiere Fra Giulio Zanchini. 1597. 1568/8516. /
- Tratato sopra le rivelazioni et vita della M. Teresa di Giesú...tolti dal libro del Rev. Ribera da G. Z. See Teresa [De Cepeda], de Jesus, Saint. Vita della madre Teresa, etc. 1601. 8°. 862. e. 16./⁵⁷

⁵⁶ P. Garrido O. Carm, «Nuevos datos bio-bibliográficos sobre el P. Jerónimo Gracián», *Carmelus*, vol. 42, 1995, pp. 237-266.

⁵⁷ *The British Library General Catalogue of Printed Book to 1975*, London, Clive Bingley, 1979-1988, 360 v.

Y solamente cinco se encuentran en la *Bibliothèque Nationale* de Francia, exactamente en el *Catalogue Général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*:

ZANCHINI da CASTIGLIONCHIO (Fra Giulio), commandeur des chevaliers hospitaliers de St Jean de Jérusalem.

- Trad. Arias (Le P. Francisco), S. J. Profitto spirituale...[*Aprovechamiento espiritual...*]. Tradotto dalla lingua spagnuola...Milano, 1600. In- 8°. [D. 23722
- Trad. BONILLA (Le P. Juan de), O.F.M. La Pace dell'anima...[*tratado de la paz del alma*] Tradotta dalla lingua spagnuola...- Firenze, 1597. In-12. [D. 26440
- Trad. LEÓN (Le P. Luis Ponce de), O.S.A. Trattato della perfetta maritata...[*La Perfetta casada*]...Tradotto di lingua spagnuola in toscana...- Venetia, 1595. In-8°. [R. 24004
- Trad. PÉREZ de VALDIVIA (Le P. Diego). Annotazioni intorno alla vita e morte della Sereniss. D. Maria principessa de Parma [*Libro de la breve relación de la vida y muerte exemplarissima de la princesa de Parma de felice memoria. Con las anotaciones...*] Tradotti di lingua spagnuola...- Firenze, 1593. In-8°. [H. 10178
- Trad. RIBADENEYRA (Le P. Pedro de), S. J. Vita del P. Francesco Borgia, che fu duca di Gandia e poi religioso e terzo generale della Compagnia di Giesù...Tradotta dalla lingua spagnuola...- Firenze, 1600. In-4°. [H. 4611⁵⁸.

En estas fichas solo se observan algunas de las traducciones compuestas por el *spedalingo*.

A continuación se propone una búsqueda realizada en las bibliotecas italianas y europeas, ordenándola por cada autor español que tradujo, y citando la *editio princeps* a la que se añaden algunas informaciones sobre la obra (los autores se colocarán en orden alfabético y las reimpresiones se pondrán en las notas a pie de página):

1. Ángeles, Juan de los, *Dialoghi della vita interiore overo del Conqvisto del spirituale regno di Dio. Che secondo il Santo Euangelio, è dentro di noi medesimi, Del Reuer. Padre Fra Giouanni de gl'Angeli Scalzo di San Francesco. Tradotti della lingua Spagnuola dal Commendatore Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, spedalingo di Santa Maria Nvova di Firenze. In Fiorenza nella stamperia de Givnti. Con Licenza, et Priuilegio, 1601. [4], 316, [16] p. ; 8°*⁵⁹

⁵⁸ Auteurs. Tome CCXXIX. París, 1980, s.v.

⁵⁹ Se volvió a imprimir otras dos veces: en Brescia (1608) por Marc'Antonio Belpiero libraio; en Venecia (1608) por Bernardo Giunti, Gio. Ciotti & Compagni (2 vols.).

2. Ángeles, Juan de los, *Dialoghi della vita interiore overo del Conqvisto del spirituale regno di Dio. Che secondo il Santo Euangelio, è dentro di noi medesimi, Del Reuer. Padre Fra Giouanni de gl'Angeli Scalzo di San Francesco. Tradotti della lingua Spagnuola dal Commendatore Fra Givlio Zanchini. Di nuouo aggiuntoui la seconda parte.* In Venetia : presso Bernardo Giunti, gio. Batt. Ciotti, & Compagni, 1608. 2 pt. ([24], 423, [9] ; [36], 442, [2] p. : ill. ; 12°;
3. Arias, Francisco, *Profitto spirituale. Nel quale s'insegna a fare acquisto delle virtù, e progresso nello spirito. Del M.R.P. Francesco Arias della Compagnia di Giesv. Tradotto dalla lingua Spagnuola, dal Commendatore Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere si San Giouananni; Oggi spedalingo di Santa Maria nuoua di Firenze, Prima Parte, con licenza de' syperiori,* In Firenze : nella stamperia di Michelangelo Sermantelli, 1596. [12], 506, [10] p. ; 8°;⁶⁰
4. Arias, Francisco, *Seconda Parte del Profitto spirituale nel qvale s'insegna a fare acquisto delle virtù, e progresso nello spirito. Del M. R. P. Padre Francesco Arias della Compagnia di Giesv. Tradotte dalla lingua Spagnuola dal Comm. Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere di San Giouanni, Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze.* In Milano : nella stampa del q. Pacifico Pontio, inpressore Archiepiscopale, 1600. [10], 656, [14] p. ; 8°;⁶¹
5. Arias, Francisco, *Trattato della imitazione di Nostra Donna la sovrana Vergine Maria madre d'Iddio. Doue si descriuano in particolare le virtù nelle quali no la dobbiamo imitare per essere di lei veramente diuoti. Tradotto di Spagnuolo dal Caualiere F. Givlio Zanchini da Castiglionchio Spedalingo di S. Maria Nuova di Firenze. Con Licencia De' Syperiori.* In Firenze, Nella Stamperia di Michelagnolo Sermantelli, 1599 (1596). [4], 282, [5] p. ; 8°;⁶²
6. Bonilla, Juan de, *La pace dell'anima dove si dichiara quanto sia necessaria, e come acquistare si possa. Opera del R.P. FRA. Giovanni di Boniglia dell'Ordine di San Francesco. Tradotta dalla Lingua Spagnuola dal Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio.* In Firenze, Appresso Georgio Marescotti. 1597. 2 pt. : ill. ; 12°;⁶³

⁶⁰ La obra fue reimpresa (la primera parte) otras ocho veces: en Florencia (1599) por Giorgio Marescotti; en Milán (1600) por Pacifico Portio; en Brescia (1602) por la Compagnia Bresciana; en Venecia (1602) por Fioravante Prati; en Venecia (1605) por Pietro Ricciardi; en Venecia (1605) por Sebastian Combi (2. Vols); en Venecia (1610) por Pietro Maria Bertano (2. Vols); en Venecia (1614) por Pietro Miloco (2. Vols).

⁶¹ La segunda parte fue reimpresa siete veces: en Venecia (1602) por Fioravante Prati; en Brescia (1602) por la Compagnia Bresciana; en Venecia (1605) por Pietro Ricciardi; en Venecia (1605) por Sebastian Combi; en Venecia (1610) por Pietro Bertano; en Venecia (1614 y 1619) por Pietro Miloco.

⁶² Reimpresa en Brescia (1603) por la librería del Buozola.

⁶³ Se volvió a imprimir en 1684 en Faenza por el impresor Giorgio Andre Zarafagli.

7. Capilla, Andrés, *Manuale di Esercizij Spirituali. Del Reuer. P.F. Andrea Capella Monaco della Certosa. Doue si dà il modo di alzare il cuore à Dio secondo l'occasione delle cose, che si veggono, si odono, e si trattano. Tradotto della lingua Spagnuola dal molto Illustre & R.S. Cauallier Fra Giulio Zanchini d Castiglionchio oggi Spadalingo di S. Maria Nvova.* In Firenze per Filippo Giunti, 1599. [8], 233 [i.e. 249], [7] p. ; 12°;

8. Cisneros, Francisco García Jiménez de, *Esercitorio della vita spirituale Che contiene exercizij della via Purgatiua, Illuminatiua, e Vnitiua: e della vita passione e morte del Saluator nostro Giesv Cristo. Con un' aggiunta di tutti i pij affetti, che si sogliono hauere nella orazione. Opera del R. P. Grazia Cisneros Abate del Monasterio della Madonna di Monserrato. Tradotta dalla lingua Spagnuola, dal Caualiere Fra Zanchini da Castiglionchio.* In Firenze, 1595, Appresso gli Heredi di Iacopo Giunti Con Lincezia de' Superiori. 108 c. ; 12°.⁶⁴

9. Cordeses, Antonio, *Itinerario delle perfettione christiana, Diuiso in sette giornate. Per la cui introduzione giornate. Per la cui introduzione si tratta diffusamente dell'Oratione Mentale. Ordinato da vn seruo di Dio. E nuouamente tradotto di Spagnuola dal Molto Illu:e Reuerendiss Sig. Commend. Hierosolimitano Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio Spedaligo di S. Maria nuoua di Firenze.* In Firenze, appresso Francesco Tosi. Alle Scale di Badia. Con licenza de' Superiori. Ad Istanza di Barth. Franceschi Libraro. [6], 175, [10] c. ; 12°⁶⁵;

10. Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo, *Albero prodigioso di rose diuine, che trata di dodici modi di dire il rosario...tradotto di spagnuolo dal caualiere fra Giulio Zanchini* [12], 66 c. ; 12°;

11. Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo, *Regola unitiua per quelli che desiderano caminare alla perfezzione della vita religiosa. Ordinata del P.F. Girolamo Graziano...carmelitano scalzo. Tradotto di scpanuolo dal caualier fra Giulio Zanchini.* In Firenze: nella stamperia di Michelagnolo Sermantelli, 1596. 48 p. ; 8°;

12. Lemos, Jerónimo de, *Armeria religiosa. Dialogo spirituale. per amare i serui di Dio. Del P.F. Girolamo di Lemos Dell'Ordine di San Girolamo. Con vn trattato della Pace dell'Anima del P.F. Giovanni di Boniglia. Il tutto tradotto di Spagnuolo Dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio.*

⁶⁴ Se encuentra otra reimpresión en Roma, en 1635, por Francesco Caualli.

⁶⁵ Se volvió a imprimir en Cremona (1608) por Marc'Antonio Belpietro, y en Messina (1627) por Giovanni Francesco.

In Firenze, Appresso Georgio Marescotti. 1597. Con Licenza de' Superiori. 2 pt. : ill. ; 12°;

13. León, Luis de (fray), *Trattato della perfetta maritata, del R. P. M. F. Lvigi di Lion, dell'ordine di Santo Agostino. Tradotto di Lingva Spagnuola in Toscana. Del Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio.* In Venetia. Appresso Gio. Battista Ciotti. 1595. [2], 173, [5] p. ; 8°⁶⁶;

14. Granada, Luis de (fray), *Dottrina spiritvuale nella qvale si contiene alcune regole del ben viuere, orazioni, e meditazioni. Del Molto Reuer. Padre Fra Luigi di Granada dell'ordine de Predicatori. Tradotta dalla lingua Spagnuola dal molto Illustre Signor Caualiere Fra Giulio Zanchini.* In Firenze, Nella Stamperia de' Giunti. 1602, con Licenza de' Superiori. [8], 319, [7] p. ; 12°

15. Osuna, Francisco de, *Il grazioso convito delle grazie del Santissimo Sacramento dell'altare. Fatto à tutte le anime Cristiane, diuote della sacra Comunione e della Messa. Ordinato dal R.P. Fra Francesco de Ossuna, E dal Caualiere Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio Spedalingo di Santa Maria nuova Tradotto dalla lingua Spagnuola. Con Prilegio, & licentia de'Superiori.* In Venetia, Presso Gio. Battista Ciotti Senese. 1598⁶⁷. [24], 574, [2] p. ; 12°;

16. Pérez de Valdivia, Diego, *Annotazioni intorno alla vita e morte della Sereness. Maria principessa di Parma. Del molto R.P. il dottore Diego Perez Lettore di Teologia nello Studio di Barcelona, e Predicatore del Santo Evangelio. Tradotte di lingua Spagnuola dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio. Alla illvstr.^{ma} et Eccellentiss.^{ma} Signora Olimpia Aldobrandini.* In Firenze, per Filippo Givnti, 1593. [8], 307, [13] p. ; 8°;

17. Pineda, Juan de *Discorso del danno che cagionano le comedie et lascivi spettacoli, Raccolto dall'opere del P.F. Giouanni di Pineda. Tradotto dalla lingua Spagnuola dal Commend. Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere di San Giouanni. Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze.* In Firenze : Appresso Giorgio Marescotti, 1599. 62, [2] p. ; 12°;

18. Rivadeneira, Pedro de, *Vita del P. Francesco Borgia, che Fv Duca di Gandia, E poi Religioso, e Terzo Generale della Compagnia di Giesv.*

⁶⁶ Se volvió a imprimir en Nàpoles (1598) por Giacomo Carlino, & Antonio Pace, y en Florencia (1712) por Jacopo Guiducci y Santi Frnchi.

⁶⁷ La edición de 1599 es idéntica.

Scritta dal P. Pietro Ribadaneira della medesima Compagnia. Tradotta dalla lingua Spagnuola Dal Commendatore F. Giulio Zanchini da Castiglionchio dell'Ordine di San Giouanni, Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze. In Firenze, Appresso Michelagnolo Sermantelli. 1600. [12], 294, [2] p. ; 4^o⁶⁸;

19. Teresa, de Jesús (santa), *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua Spagnuola dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio Spedalingo di Santa Maria Nuova di Firenze. In Firenze, Nella Stamperia di Michelagnolo Sermantelli, 1599 .48 p. ; 8^o⁶⁹;*

20. Villegas Selvago, Alonso de, *Ritratto della vita della Madonna del molto R.P. Alfonso Vigliaga, Teologo, e Predicatore. Traslatato dalla Lingua Spagnuola nella Toscana, dal Cavaliere Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio. Con Privilegio. In firenze, Per Francesco Tosi, Alle Scale di Badia. 1593 : per Domenico Manzani. [4], 286, [2] p. ; 4^o;*

En los capítulos sucesivos se analizarán algunos de estos ejemplares y, a la vez, se cotejarán con las obras originales en lengua castellana. A través de este comparación, se analizará la fidelidad de cada traducción italiana, si tuvo o no una interpretación o manipulación por parte de su traductor. De hecho, tanto la *Regola unitiua...* de Gracián de la Madre de Dios, como el *Discorso del danno che cagionano...* del padre Pineda resultan ser una paráfrasis de los textos originales. Incluso, hay traducciones en las que no se trasladó el contenido entero de las obras españolas, sino solo una parte.

Además, se intentará conocer cuál haya sido la función e influencia de estas obras devocionales en la península itálica. No hay que olvidar que dos de estas versiones, *Il grazioso convito delle grazie...* de Francisco de Osuna y las *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio...* de Teresa de Jesús, se publicaron en Italia pese a que las originales españolas fueron censuradas por el *Index librorum prohibitorum et expurgatorum* creado por la Inquisición. Las motivaciones de que estas traducciones se publicaran sin ningún tipo de problemas, y no obstante la condena del *Índice*,

⁶⁸ Hay otra edición impresa en Roma (1616) por Bartholomeo Zanetti.

⁶⁹ La traducción será añadida en 1604 al volumen: *Vita della m. Teresa di Giesù, fondatrice di molti monasteri delle monache, & de frati carmelitani scalzi della prima regola ... Tradotto della lingua spaguola nell'italiana dal reuerendiss. monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregatione dell'oratorio*, in Venetia: Appresso gli Vniti, 1604.

pueden ser varias y no hay que buscarlas en la voluntad de Zanchini de defender a los dos autores españoles. Como se explicó en la introducción, el círculo de Zanchini no fue el de Roma, así como sus lectores no fueron todos los devotos de la península itálica. Ni siquiera se puede hablar de una realidad política unitaria italiana en el periodo al que se está refiriendo⁷⁰. En definitiva, el traductor toscano solo intentaba enriquecer el «manto dorado de la iglesia triunfante» a través de sus contribuciones y puede que ni siquiera se enterara de que las obras estaban prohibidas.

De todas formas, las traducciones han sido la clave en el desarrollo de la Reforma católica tanto en España, incentivadas por el cardenal Cisneros, como en Italia. Contribuyeron a la consolidación de la maravillosa relación entre España e Italia durante toda la modernidad, junto con el intercambio cultural y espiritual que en ello se verificó. Parece conveniente, por lo tanto, seguir con el estudio de este traductor para iniciar un verdadero camino hacia la investigación de la literatura devocional, definiéndola y observándola más de cerca mediante el proceso histórico de las obras traducidas.

⁷⁰ Pietro Caiazza, Marco Collareta, Gabriele De Rosa, Angelomichele De Spirito, Massimo Firpo, Giuseppe Giarrizzo, Giuseppe Orlandi, Luciano Osbat, Adriano Prosperi, Giovanni Romeo, Mario Rosa, Ugo Rozzo, Pietro Zovatto, *Storia dell'Italia religiosa. II. L'età moderna a cura di Gabriele De Rosa e Tullio Gregory*, Editori Laterza, 1994, p. 19.

III. La figura oscura del traductor de obras devocionales

En una de las conferencias que se dieron en Madrid en ocasión de *La noche de los libros* (2012), el reconocido escritor argentino Ricardo Piglia durante su intervención, *Novela y traducción. Una historia personal*⁷¹, ilustrando al público su heterogénea visión acerca de la figura del traductor, la definió como «oscura». Esta aserción parece ser «cronológicamente perfecta», capaz de abarcar el trabajo del traductor en todas las épocas desde el más remoto nacimiento. Es interesante observar que, con los años, por lo menos la percepción sobre esta figura no ha cambiado mucho, así como la traducción representará hoy y siempre un noble propósito de la filología. El traductor permanecerá eternamente en la penumbra (también histórica) de cada libro y en su efigie de oscuridad que hay detrás de todo libro traducido, firme con su pacto de ser él mismo, secreto y servil en este acto que se podría considerar como el ejemplo máximo de la filología. El traductor es un negociador entre partes reales y virtuales, entendiendo como negociación el proceso en el que para obtener algo, se renuncie a algo, no pudiendo tener todo⁷². Es un «lector perfecto», como dijo Piglia en su ponencia, siempre *borderline* entre los dos, incluso más, idiomas. Uno de estos personajes escondidos fue Giulio Zanchini, pese a su ilustre fama de caballero de Malta y *spedalingo* en Santa Maria Nuova en Florencia, que vivió en pleno *Rinascimento* florentino. La suya fue una trasmisión más que una interpretación que decretará la sobrevivencia del texto castellano traducido⁷³, como la mayoría de los códigos espirituales que se trasladaron de la lengua de Cervantes a la italiana a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Fue una manera de permitir la circulación de los textos, sin cambiarlos y modificarlos excesivamente. Zanchini y sus contemporáneos, también los que le precedieron algunas décadas, eran lectores lentos, los únicos que leían acompasadamente las obras por completo, acompañando al lector, casi siempre, desde la primera página hasta la última del libro, descifrando de forma adecuada lo que el autor original compuso. Trasladaron todo el libro, o casi, palabra tras palabra sin ser ellos los propietarios, los dueños de estos escritos y proponiendo la recreación literaria para los demás; aunque no faltaron los casos de apropiación ilegítima, sobre

⁷¹ Ricardo Piglia, «Novela y traducción. Una historia personal». *La noche de los libros 2012*, Madrid 23 de abril, Real Casa de Correos. Comunidad de Madrid, Puerta del Sol 7, 20.15h.

⁷² Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani, 2010, p. 18-19.

⁷³ Assumpta, Camps, *La traducción en las relaciones italo-españolas: lengua, literatura y cultura*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012, p.11.

todo, en la época tratada. Escribieron nuevamente el libro castellano al italiano, muchas veces perfeccionándolo y solucionando cualquier tipo de problema que se asomó durante el proceso de traducción. Como ocurre también en la contemporaneidad, todo traductor «estará amenazado por la traición del original, luchando para la lectura perfecta del texto», creando una cierta tensión entre el texto original y el traducido e intentando seleccionar el método de traducción más apropiado para acercarse a la verdad del texto original. En los traductores de textos devocionales del siglo XVI no se encuentra una lectura desviada. Tenían que intervenir en el estilo, aclarar lo que se estaba narrando y, utilizando las palabras del escritor de Adrogué, «domesticar al escritor como si fuera una taller literario», exactamente como se componen las traducciones hoy en día. Tratar estas traducciones será, además, una proyección personal en la relación que se estableció con el lenguaje, una experiencia con el tiempo. El traductor, como dirá Giovanni Maria Bertini, «sabe poner en sus palabras la vibración que solo da la íntima compenetración anímica entre traductor y traducido»⁷⁴. Es evidente que la búsqueda de la fidelidad fue una de las preocupaciones para los que elaboraron versiones de literatura espiritual, ya que es una «inquietud» común a todos, en particular, los que «sufren» a la hora de conformarse con el texto original. Una de las afirmaciones más brillantes, hablando de los métodos de traducción, es la de Guillermo quien examinando las diversas pretensiones y métodos de los traductores menciona lo siguiente:

Los mecanismos de traducción no son tanto mecanismos interpretativos, como hábitos intelectuales de lectura o de transferencia de un bloque cognoscitivo de una lengua a otra, de un pensamiento a otro [...]. En tal sentido, la tópica jeronimiana de los modos de traducción (*verbum a verbum, sensus ad sensum*) es algo más que algo referible a la mecánica de la transferencia. Por otro lado, tal tratamiento está también denotando la dislocación cultural y espacial en beneficio de una nueva recuperación del texto en un ámbito cultural distinto⁷⁵.

El debate sobre los mecanismos de traducción se centrará, en los siglos sucesivos, en el distanciamiento gradual del traductor con respecto al texto original, contribuyendo en la formación de verdaderas obras originales, diferentes tanto en el

⁷⁴ Francesco da Osvna, *Via alla mistica, dall terza parte dell'abecedario spirituale, introduzione generale svlla mistica spagnvola versione e note di Giovanni Maria Bertini*, Brescia, Morcelliana, 1933, p. LXXXI.

⁷⁵ Cfr. Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España durante el siglo xv. La "Iliada en romance" y su contexto cultural*, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 1-28.

estilo como en la forma y, muchas veces, también en el contenido. Con solo considerar las *belle infidèle* del siglo XVIII, cada lector se puede dar cuenta muy rápidamente que las motivaciones básicas de estos cambios son muchas, empezando por las supresiones estéticos-literarias y terminando con las omisiones de carácter teatral, es decir, se eliminaban todas las características que no se podían representar⁷⁶. Serés, a propósito de la elección del método de traducción, cita a San Jerónimo, quien proponía, dependiendo del texto al que se enfrentaba, un sistema diferente. Los textos sagrados siempre se tradujeron *verbo ad verbum*. Si se traspasa lo dicho a la actualidad sería «respetar el significante», y solo después se podía añadir un ulterior contenido simbólico o *mysterium*⁷⁷.

En el curso del análisis de las traducciones y, por supuesto, del traductor, se observó que Giulio Zanchini se alejó totalmente de la interpretación del texto castellano. Solo se limitó a la comprensión de la obra original. Sucesivamente, gracias a la semejanza que hay en los dos idiomas, en particular durante esta época, procedió con la traducción fiel al texto, pero, adaptándolo, sin ninguna traición contundente, al contexto toscano y demostrando su específica honestidad. Está claro que no faltan casos en los que son evidentes los ajustes al texto original en el texto de llegada, pero fue el pacto del traductor, es decir, se trata solo de pequeñas modificaciones que juzgó necesarias para perfeccionarlo. Básicamente, transmite el mismo sentido del mensaje sin alejarse de él y del texto original que traduce totalmente *ad literam*, respetando la *veritas* del texto original. Comunica al lector sencillamente el mensaje español. Zanchini, para llevar a cabo su trabajo, no necesitó solo conocer la lengua de partida y la de llegada. Intentó, también, mediante su forma de traducir, recuperar el sabor original de la obra castellana, hacer justicia al estilo español, respetar en muchos casos el mismo tono de autoridad de la obra original, el sabor arcaico y de reverencia religiosa, y el mismo registro. Puede ser que a veces en su forma de traducir los textos devocionales prime, sobre todo, el significado, volviendo el tono del texto original, a veces muy culto, a uno más cotidiano y simple. Por otro lado, las obras traducidas requirieron una serie de conocimientos y habilidades. En el caso específico del traductor toscano, fue indiscutible su propia formación espiritual para constituir su competencia temática,

⁷⁶ Marco Lombardi, Barbara Innocenti, Alessandro Gori, Daniela Tubercoli, «Il viaggio della traduzione: alcuni percorsi di ricerca nei fondi Marti e Magrini della Biblioteca di Forte Guericiana di Pistoia», en Maria Grazia Profeti, *Il viaggio della traduzione: atti del convegno, Firenze, 13-16 giugno 2006*, Firenze University Press, 2007, p.186.

⁷⁷ Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España durante el siglo xv...Op. Cit.*, pp.1-28.

lingüística y traductora. Un conocimiento pormenorizado de obras de espiritualidad y teología, tanto italianas como castellanas, es más que una simple suposición y va más allá del conocimiento lingüístico de los dos idiomas. En 1535, Antonio Barba, traduciendo la obra *De conuenientia militaris discipline cum christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates*⁷⁸, de Juan Ginés de Sepúlveda, mencionaba lo siguiente:

Porque primeramente para trasladar alguna obra de philosophia & theologia es menester tener noticia destas sciencias. Despues desto siendo las materias propias de philosophia y apartadas del hablar vulgar & consideración común de los hombres: ay muchas cosas que carescen de vocablos castellanos.

El conocimiento de literatura espiritual fue algo indiscutible en el traductor toscano, demostrado, además, por una fuerte tradición e impulso que se difundió, incluso, en España, como prueba el Tostado en sus escritos⁷⁹. La cultura (religiosa) estaba detrás de cada producción del traductor, siempre subordinada al acto de traducir, por ser necesaria para la comprensión del texto original.

La importancia de la traducción literal es una inclinación y, a la vez, un interés común entre los dos países. En general la traducción, por utilizar una definición tanto reconocida como eficaz, se basará en «la transmisión de la cultura, en el traspaso de las fronteras, en la erosión de la complacencia en lo propio, en la aniquilación del localismo; implica la existencia de traductores, editores, impresores, distribuidores, viajeros, etcétera y, sobre todo, conlleva incesantes procesos de comunicación». Guillermo Serés, a propósito de la «traducción utilitaria» de los primeros textos cristianos, y de las traducciones de las antiguas versiones de libros bíblicos y de obras de los Padres apostólicos, señala que exigían «una reproducción fiel del original, por el respeto a la letra sagrada y para lograr una máxima difusión de las obras»⁸⁰.

Por otro lado, la Edad Moderna corrió pareja a las innovaciones tecnológicas y al arte. Por eso, la traducción «significa mucho más que genealogías, simples textos e ideas desencarnadas»⁸¹. Cada traductor de literatura espiritual,

⁷⁸ Utilizamos el Prólogo del *Diálogo llamado Democrates* (compuesto por el doctor Juan de Sepúlveda, capellán y cronista de S.C.C.M. del Emperador (sic), Sevilla, Juan Crobejer, 1541.

⁷⁹ Pérez González, Maurilio, ed., *Actas II Congreso Hispánico de Latin Medieval* (León, 11-14 de noviembre de 1997), León, Universidad de León, 1999, 2 vols., p. 50

⁸⁰ Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España Op. Cit.* 1997. p.1-28.

⁸¹ Peter Burke y R. Po-Chia Hsia, *La traducción cultural en la Europa Moderna*, traducción de Jesús Izquierdo Martín y Patricia Arroyo Calderón, Madrid, Akal, 1997, pp. 116..

adaptando la afirmación actual de Piglia, tenía miedo a una posible infidelidad en cualquiera de los dos idiomas en el que se elaboraba la composición. Además, entre los traductores era notorio el hecho de que el traslado de una obra castellana a la lengua italiana, y viceversa, era perfectamente realizable a la letra y eso debido a la cercanía que los dos idiomas tuvieron. La traducción se podía desarrollar, por lo tanto, sin necesidades de modificaciones erróneas e «injuriosas» al texto original. Uno de los autores españoles, que fue uno de los primeros traductores e introductores de la cultura española en Italia, Fernando de Ulloa, según el estudio de Nicoletta Lepri⁸², entendió que entre los dos idiomas había un *stesso modo, et arte*, sobre todo, en la transposición de los signos de un idioma al otro, y que una traducción literal exigía una correspondencia simétrica hecha por signos, y, por el contrario, una traducción literaria o cultural necesitaba de algo más y que, de alguna manera, superara la barrera de la naturalidad del aspecto extrínseco del texto.

Se encontró un interesante testimonio que confirma lo que se acaba de mencionar de forma aún más detallada. Este tipo de perspectiva fue bastante típica entre los traductores de las dos lenguas. El texto que sigue es el prologo del traductor (anónimo) a la versión castellana de la *Divina comedia* de Dante Alighieri, publicada por Francisco R. De Uhagón en la *Revista de Archivos*. Se cita el texto por completo ya que puede ser de mucha utilidad por desvelar, en parte, un posible punto de vista común entre los traductores de la época:

Conviene de necesidad desatar el texto toscano y sacarle de su ayre y proporción y passarle en la propia lengua nuestra, en la qual á nuestro modo se puede tornar á concertar tan á la letra, que sin hazer injuria á la obra no aya en ello más diferencia de la lengua, la qual es razon forçosa que aya para darle su mesmo corte y ayre de hablar [...]. [...] pero aun de gramática afirmo y digo que no la tengo, á lo menos que se pueda llamar formada; por tanto, haziendo lo que digo, yo dexaré la obra, si os pareciere por la muestra que aquí va deuerla proseguir, en la misma verdad y pureza que la halle; así el texto como la glosa, sin quitar ni poner cosa nenguna, escepto en alguna parte tan necessaria que no se puede escusar, para abrir el sentido, si no s'endendiere; y esto de tal manera, que la primera substancia quede siempre en su pureza [...]. [...] sobre todo, pone (Dante) muchas sentencias en Latin, que conuiene quedarse así, porque en romançe, según los lugares donde están, no solamente perderian la auctoridad, pero casi mudarian en alguna parte la materia; y como el pie entero del terceto ytaliano tiene onze ó doze sílabas, el que acaesçe yr en latin, haviéndole de pasar en castellano, que no tiene el pie de arte real más de ocho, no se puede hazer sin quebrarle y repartirle, y en la soldadura hasta es menester despues tanto almalzen, que lo accesorio ocupa lo principal, y por

⁸² Nicoletta Lepri, «Appunti sul “camino della virtù” di Alfonso de Ulloa» en: Maria Grazia Profeti, *Il viaggio della traduzione: atti del convegno, Firenze, 13-16 giugno 2006*, Firenze University Press, 2007, pp. 58-73.

esto es forçado andar forcrjeando y trayendo con maña las palabras donde muchas veces no quieren estar quedas; exemplo quiero poner á los que me reprehendieren; que (en) el principio del canto XXIX diçe el primer terceto en ytaliano desde modo:

Cantando come dona inamorata
Continuo col fin de sue parole
Beati quórum tecta sunt pecata;

Vuelto en castellano, porque toma la dependencia del terceto precedente, dize:

Así luego en acabando
Cmo dueña que amor cata
su decir, continuando
Beati, yva cantando,
Quórum tecta sunt pecata;

Quien aquel «cata» ó que «amor cata», que va puesto por «dueña enamorada» ó alguna otra cosa le pareziere mal, tome la péndola y póngalo de otra manera questé mejor, que yo digo desde agora que guardando las condiçiones susodichas, no lo sé, ni supe, ni açcerté á hacer; y pues la materia le ofreçe, quiero decir, que si Dios me diere graçia que en los interualos que sobran despues de las ocupaciones forçosas, pudiere dar fin á este negocio, yo seré el primero, á lo menos de quantos de visto hauer traductos, que me quedo desarmado contra el diente canino y boca latrante; sino que quiero y suplico á todos quantos esta traduccion, si la acabare, vieren, la reprehendan y enmienden, y den sobrella toda la fulminación que les pareciere merecer mi ignorancia; con tal condiçion, con todo, quel reprehender no sea de palabra solamente, porque á este tal responderle (he) yo con lo que quel apostol y euangelista San Juan en la Canónica dize: sino quel que pusiere defecto lo muestre con el dedo y emiende con la mano, para que la caridad con que lo dixiere haga fruto⁸³.

Si se observa el texto desde el principio, se nota una fascinante expresión que engloba, por lo que parece, otra interesante perspectiva del traductor que se puede, sin ninguna duda, acomodar a toda la obra que Zanchini dejó e, incluso, a cualquier traductor italiano de literatura devocional y espiritual española. En particular, es imprescindible focalizarse en la construcción «sacarle de su ayre y proporción», oración que en italiano sería intraducible si no se empleara una descripción adecuada. El autor se refiere casi seguramente a todos los elementos y rasgos comunes típicos de una lengua, al estilo y al aspecto (la italiana en el caso del texto citado), y a todas las características correspondientes. Extraer todos los aspectos naturales y propios de una lengua y desenlazar sus códigos y procedimientos interiores para poderlos trasladar a otro lenguaje. Todo esto

⁸³ «Una traducción castellana desconocida de la Divina Commedia» en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8-9 (1901), pp. 525-559.

representa el trabajo de Giulio Zanchini, quien, supuestamente, sacará todos los elementos típicos de la lengua castellana, destituyéndolos de su características internas, y convirtiéndola en su idioma materno sin aportar cambios netos, ni siquiera particulares «injurias» a la obra castellana. La diferencia en la traducción, como explica el autor del prólogo, consistirá solo en el cambio de lengua y no de expresiones ni de sentidos que quedarán invariados. La semejanza entre los dos idiomas, por lo tanto, no sería, para empezar, el motivo central que invita a todo traductor a evitar tentativos inútiles de interpretación, sino a respetar todas las divisiones estructurales del idioma original, repitiendo en la lengua de llegada, singularmente, cada segmentación, y, con la misma forma de hablar, reiterar el significado auténtico y original, pero en un idioma diferente. Se intentaba respetar y ser fiel al valor de la forma en ambos idiomas, a través de una traducción más natural en la que el compromiso y la implicación del traductor estaban casi ausentes, como su figura, disimulada detrás de la más destacada obra. Todo se puede resumir en las sucintas palabras del traductor de la *Divina comedia*, cuya intención, como la de Zanchini, es la de mantener su trabajo en «la misma verdad y pureza» en la que se halla la obra original. Consecuentemente, el texto (y, en el caso de la traducción de Dante, incluso la glosa) quedará casi privo de añadiduras y supresiones, características que señaladas en algunas traducciones del traductor toscano, pese a que se mencione en el prólogo: «excepto en alguna parte tan necessaria que no se puede escusar». En efecto, se ha examinado que incluso en el caso inverso, es decir, desde el italiano al castellano, hay excepciones, por lo que evitar los cambios sería casi imposible. La imprescindibilidad para los traductores de ambos idiomas era que el texto original se mantuviera en la «primera sustancia», permaneciendo en su transposición «siempre en su pureza». En cualquier caso, los cambios, por así decirlo, solo estaban limitados al sentido en los ejemplos de falta de comprensión y de poca claridad.

En el prólogo, además, residen otras explicaciones interesantes que se han discutido en el curso de algunas traducciones de Zanchini, por ejemplo, las citas en latín. Se observó que cualquiera de los escritores españoles que introduce citas de otros autores y, sobre todo, procedentes de las Sagradas Escrituras, los tradujo al castellano en su obra. Giulio Zanchini, por otro lado, prefirió la versión latina. Según lo que atestigua el traductor anónimo de la *Divina comedia*, convertir al romance las sentencias en Latín, sería disminuir su autoridad por el alta probabilidad de «mudar en

alguna parte la materia». Esta puede ser la razón principal que incitó a Zanchini (y a otros traductores al italiano) hacia la búsqueda de las citas originales en latín utilizadas por los escritores españoles en sus obras que, supuestamente, dejaba en el idioma del Lacio, ya que las hallaba en la lengua de Cervantes. El traductor de la obra de Dante seguirá explicando el método utilizado para reducir el terceto italiano, compuesto por once o doce sílabas, y que mal se adaptaba a los versos del arte menor, cuyos versos recibían en su máxima forma ocho sílabas. En este caso su decisión fue la de dividir el verso italiano y repartirlo en dos versos castellanos y «trayendo con la maña las palabras donde muchas veces no quieren estar quedas».

III.1. Algunos apuntes sobre la difusión del italiano y de los libros españoles en Italia

A principios del siglo XVI el latín seguía siendo el idioma predominante y la «lengua diplomática más extendida»⁸⁴, tanto en Italia como en España. No obstante, las dos lenguas vernáculas, incluido el francés, se iban cada vez asentando tanto en el idioma hablado como en el escrito. El latín seguía siendo la lengua madre empleada en el ámbito social, cultural, diplomático y, por supuesto, como idioma oficial de la Iglesia. En pleno *Rinascimento* y durante todo el siglo XVI se dio un cambio de perspectiva relativa a las lenguas de cada país y, sobre todo, con relación al pasado. En particular, hubo el notorio redescubrimiento de los clásicos romanos y griegos, que tuvo lugar durante este periodo, a partir de modelos poéticos y literarios de las épocas anteriores que empujaban lingüísticamente hacia una nueva aproximación del latín y, de forma mucho más relajada, del griego. El latín se extendía en la burocracia de los asuntos diplomáticos y, en forma dominante, en la oratoria. Incluso, para estos sectores, un pleno conocimiento de los vernáculos más reconocidos como el italiano, el castellano y el francés hubiera sido muy apreciado y constituyó el superávit de los intérpretes, así como el conocimiento del griego. Desde el punto de vista comercial, hablar el lenguaje materno, junto con el latín, podía ser suficiente si no se tenía que vivir en otro sitio. En tal caso, se debía aprender también el idioma del país extranjero para conseguir buenos negocios. Mattingly informa que la inmensa mayoría de los diplomáticos conocía perfectamente el latín o, por lo menos, recibieron nociones de dicha lengua suficientes como para leer textos o establecer una simple conversación⁸⁵. Sin embargo, el principio del siglo XVII marca el comienzo de una cierta decadencia del idioma del Lacio que, ya a partir del siglo anterior, no se practicaba con tanta frecuencia, incluso su conocimiento no era tan preciso y detallado como en el pasado, con excepción de algunos países como Turquía. En efecto, todo lo que representaba el ámbito de la correspondencia de cada nación, las cancillerías, etc., seguían utilizando el latín, sobre todo en Turquía donde los intérpretes eran, la mayoría, turcos familiarizados con el idioma franco. Sucesivamente, el empleo del latín se limitó solo al lenguaje escrito ya que se irán

⁸⁴ Vicente López Folgado, *Sensu de sensu, estudios filológicos de traducción*, Colección *Nuevos Horizontes* (6) Serie «Estudios de Traducción», Córdoba, 2002, pp. 49-51.

⁸⁵ Garret, Mattingly, *La diplomacia del Renacimiento*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, pp. 344-345.

difundiendo cada vez más las lenguas vernáculas, en particular en el ámbito cortesano, donde los tres idiomas más utilizados serán el italiano, el castellano y el francés. Un dato interesante a propósito de la desaparición del latín en el ámbito administrativo en España es el que nos proporciona el estudioso Mattingly. Para él se debió al escaso número de clérigos, que iban disminuyéndose lentamente en los Consejos Reales, de manera que, paralelamente, los mejores hablantes del latín desaparecieron. Sin embargo, para todas las negociaciones, los acuerdos con los países europeos y fuera de Europa, se empleaba el latín y de forma oral a través de los intérpretes. Por lo tanto, no es de extrañar que la figura del intérprete, a partir de este momento, llegue a ser indispensable para las Cortes y en sus tratos con las otras poblaciones. Se ha dicho que el italiano se va difundiendo ya a partir de la segunda mitad del siglo XVI, sobre todo, en el trato cortesano. Todas las fuentes que consultadas están de acuerdo en considerar el vulgar toscano como uno de los idiomas más propagados e internacionalizados junto con el castellano, que será el segundo en orden de extensión. Conocían la lengua italiana la mayoría de los reyes y de los personajes ilustres del siglo: Carlo V, Francisco I, Isabel de Inglaterra, etc., que lo empleaban para escribir algunos documentos, cartas, etc. Fue, además, un idioma que se instaló entre las cortes más importantes de Europa, como la de Felipe II donde la mayoría de los súbditos habló italiano prefiriéndolo al francés, y entre los Habsburgo, por supuesto, después del español. Incluso en la corte inglesa de Isabel I se impuso el italiano y no el francés.

Es imprescindible citar en este punto la notoria ironía de Lope de Vega, quien, muy sutilmente, en *La desdicha por la honra* (1624), critica el idioma italiano como lenguaje de los que no tenían un conocimiento apropiado del latín y que, pese a la dulzura y a la estimación del idioma toscano (subrayando negativamente también la importancia que ha tenido para algunos españoles), traducían directamente del italiano. El comentario fue pronunciado por Alejandro en su disputa con Felisardo:

-Io non sono discortese; voi sì, che havete per due volte fatto sentir al mondo la bravura de li vostri mostachi.

Creo que aquí vuestra merced me maldice, pues para decir «yo no soy descortés; vos sí, que por dos veces habéis hecho sentir al mundo la braveza de vuestros bigotes», no había necesidad de hablar tan bajamente la lengua toscana. Pues no tiene razón vuestra merced, que esta lengua es muy dulce y copiosa y digna de toda estimación; y a muchos españoles ha sido muy importante, porque no sabiendo

latín bastante, copian y trasladan de la lengua italiana lo que se les antoja y luego dicen: «Traducido de latín en castellano»⁸⁶.

Entre los textos clásicos que se ocupan de los problemas de traducción entre el italiano y el español, merecen una atención particular algunas oraciones pronunciadas por Bembo quien, en las *Cartas de juventud*, califica con «grave pureza» la lengua española:

Llegan (mis dos sonetos)...y traen consigo una cancioncilla compuesta tambien hoy para competir con vuestro *Yo pienso si me muriese*, y sin embargo aquélla se humilla ante ésta y bien sabe que las amables dulzuras de los recursos de lengua toscana no se hallan en la grave pureza de la lengua española y si allí se trasladan, no parecen auténticas y autóctonas, sino fingida y extranjeras⁸⁷.

Prosiguiendo con la difusión del idioma de la península itálica, un caso curioso fue lo que ocurrió en la corte francesa donde gobernaban dos reinas italianas de la dinastía de los Médicis de Toscana (Catalina y María), que consiguieron difundir su idioma materno en toda la Corte tanto que, como comentó el estudioso López Folgado, «el francés recibió una importante aportación de vocabulario italiano en los ámbitos de la guerra, las artes, la vida cotidiana y la cocina»⁸⁸. No obstante, como informa Mattingly⁸⁹ el italiano nunca se impuso en la diplomacia ya que los embajadores ni siquiera tenían un mínimo conocimiento de dicho idioma. Además, en la época de Zanchini, escritores como Cervantes menospreciaban las traducciones entre lenguas vulgares (sobre todo de la épica italiana), es decir, de las lenguas que consideraba «fáciles»:

—¡Cuerpo de tal —dijo don Quijote—, y qué adelante está vuesa merced en el toscano idioma! Yo apostaré una buena apuesta que adonde diga en el toscano *piace*, dice vuesa merced en el castellano *place*; y adonde diga *più*, dice *más*, y el *su* declara con *arriba*, y el *giù* con *abajo*.

—Sí declaro, por cierto —dijo el autor—, porque esas son sus propias correspondencias.

—Osaré yo jurar —dijo don Quijote—, que no es vuesa merced conocido en el mundo, enemigo siempre de premiar los floridos ingenios ni los loables trabajos.

[...] Y el traducir de lenguas fáciles, ni arguye ingenio ni elocución, como no le

⁸⁶ Lope de Vega, *Novelas a Marcia Leonarda*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 179-231.

⁸⁷ Miguel Ángel Vega, *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 113.

⁸⁸ López Folgado, Vicente *Sensu de sensu*, estudios filológicos de traducción. Córdoba: Colección Nuevos Horizontes (6) Serie “Estudios de Traducción”, p. 2002, pp. 49-51.

⁸⁹ Garret, Mattingly, *La diplomacia del Renacimiento*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 373.

arguye el que traslada ni el que copia un papel de otro papel. Y no por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio del traducir, porque en otras cosas peores se podría ocupar el hombre y que menos provecho le trujesen⁹⁰.

Al contrario, en Italia, en algunas cortes como la del reino de Nápoles que, como es notorio, perteneció a España desde el siglo xv hasta la primera mitad del XVIII, empleaban el castellano muchos de los cortesanos napolitanos. Según menciona Lapesa⁹¹, el humanista español Juan de Valdés autor del *Diálogo de la Doctrina Cristiana* (1529), describe el castellano como un lenguaje aceptado por la corte napolitana, calificado como símbolo de gracia y elegancia: «Assí entre damás como entre cavalleros se tiene por gentileza y galanía saber hablar el castellano». El mismo estudioso advirtió que en Flandes, para garantizar los negocios, la aristocracia flamenca conocía perfectamente el castellano ya que fue empleado en los tratos comerciales con las autoridades españolas. Incluso, en 1570 Arias Montano y el Duque de Alba planeaban en la Universidad de Lovaina una fundación de estudios españoles. En efecto, como afirmó García Yebra⁹², la notoriedad del castellano en los países extranjeros durante los siglos XVI y XVII es evidente ya con solo tener en cuenta los diccionarios y gramáticas españolas que se irán redactando y divulgándose, sobre todo, en Italia. «La lengua española –afirmó Benedetto Croce– estaba tan difundida en Italia que los embajadores empleaban intérpretes para hablar antes el senado veneciano y los españoles no»⁹³. El castellano se utilizará no tan solo en el campo político, como fue natural, sino también en la vida cotidiana de los italianos. Será la segunda lengua que se hablará en la península itálica junto con el «siempre presente» latín. Hubo un incremento de los vocablos españoles en los diccionarios italianos como en el habla coloquial. Incluso se iban multiplicando las escenas de teatros en las que figuraban soldados o personajes españoles hablando sus propias lenguas; y, a partir de 1560, comenzó la plena divulgación de gramáticas y vocabularios españoles para uso de los italianos⁹⁴.

⁹⁰ Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, París, en la Librería Europea de Baudry, 1835, p. 719.

⁹¹ Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, Editorial Gredos, 1981, p. 203.

⁹² Valentín García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, vol. 1, Madrid, Editorial Gredos, 1994, 136.

⁹³ Benedetto Croce, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, Madrid, Mundo Latino, p. 140.

⁹⁴ Maitena Etxebarria, «La tradición gramatical hispánica en la obra de Giovanni Miranda», en: Ricardo Escavy Zamora, José Miguel Hernández, Terrés, María, Isabel López Martínez, *Nebrija V Centenario: Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística* vol. III, Editum, Murcia, 1994, pp. 227-238.

En el siglo XVI se asistió a la dominación lingüística del francés, no solo limitada al territorio de origen, sino también empleada por la mayoría de las cortes europeas. El poder político permitió que el francés se afirmara mucho más que el italiano y el castellano, sobre todo en el ámbito oral, también gracias a los acontecimientos históricos que se sucedieron y que tuvieron a Francia como protagonista absoluta. Otra aportación a favor de la lengua del territorio galo fue la instauración de la Academia de la Lengua Francesa por obra del cardenal Richelieu, quien hizo que su idioma materno tuviera una increíble difusión también en la escritura, comparable a la del latín que, todavía, seguía teniendo una fuerte relevancia. De hecho, solo después de varios años el francés empezó a utilizarse también como lengua escrita, en particular, entre los tratos diplomáticos.

Volviendo a la temática central, la difusión de obras espirituales españolas en Italia se debió, en primer lugar, a la labor de algunos impresores de Venecia y Roma, quienes fueron los pioneros en la introducción de toda la cultura española durante el siglo XVI. Uno de los primeros fue Gabriel Giolito de' Ferrari. Consciente del cambio de las tendencias en el mercado debido a las exigencias de lecturas, que se alejaban de los textos en latín y en griego con las típicas tendencias humanísticas, cultivó su segundo proyecto de publicación de libros en vulgar⁹⁵. En el caso de Zanchini, nunca llegó a cooperar con el editor de Venecia, tanto por una cuestión de época diferente —la plena actividad de Giolito fue en la primera mitad del siglo XVI, mientras que, la de Zanchini las últimas décadas, incluso, los primeros años del siglo sucesivo—, como por el hecho de que el *spedalingo* tenía muchos contactos con los varios editores, sobre todo, de Toscana. Entre los primeros editores que traficaron libros en castellano merece la pena mencionar «il Salamanca» alias Marco Antonio Martínez, que llegó a Roma por motivos poco claros, debido posiblemente al ingente número de españoles en la capital de Italia, y quiso empezar esta exitosa carrera, como al final resultó ser. Entre los libros editados por «Antonio Salamanca libraio», como fue llamado bajo el pontificado de León X, se encuentra una edición de la *Celestina* y la obra tan criticada por Jerónimo de Lemos en el diálogo sexto de la *Torre de David*, es decir, *Los quatro libros del muy esforçado cauallero Amadis de Gaula*. Una de las aportaciones indiscutibles desde el punto de vista terminológico y

⁹⁵ Para esta breve aproximación sobre la difusión de los libros españoles en Italia hemos consultado una de las pocas ediciones que se encuentran sobre este tema muy poco estudiado, que es la de Anne- Marie Lievens, *Il caso Ulloa, uno spagnolo «irregolare» nella editoria veneziana del Cinquecento*, presentazione di Antonietta Fucelli, Antonio Pellicani Editore, 2002.

fonético que se encuentra entre estas primeras obras fue llevada a cabo tanto por el extremeño Alfonso de Ulloa, y también por Francisco Delicado. El primero se dedicará a una verdadera exposición de la terminología castellana para que los italianos, «possano apparlarla: e gli Spagnuoli altresì prendano qualche certezza della nostra»⁹⁶. El segundo, proponiendo, en algunas obras editadas por él mismo, una breve introducción sobre las diferentes pronuncias de algunas letras compartidas por ambos idiomas para que el lector de estas obras pudiera leer perfectamente y sin ningún problema. Fueron los primeros tentativos no solo de divulgación de las obras castellanas, sino de una verdadera difusión y conocimiento de la lengua de Cervantes que iba expandiéndose debido a los acontecimientos políticos y militares⁹⁷. Curiosamente, varios libros en castellano fueron destinados incluso «a lectores no solo españoles, entonces tan numerosos en Italia, sino también a italianos, que solo necesitaban para usar nuestros libros unas sencillas advertencias; tanto más que hoy se asemejaban entonces los dos idiomas»⁹⁸. Los destinatarios, o mejor, lectores de las obras de literatura devocional, como en los textos que se considerarán, dedicados muchas veces a señores, reyes, frailes, etc., poseerán una precultura dada por la costumbre a otras lecturas parecidas y encontrarán en estos escritos traducidos ejemplos particulares para imitar, y «se enfrentarían a la traducción con hábitos de lectura que les habían creado las técnica y métodos de los interpretes»⁹⁹.

El notable interés por la lengua y la cultura literaria española se determinó en todos los sectores y, sobre todo, en la religión. Además, muchos señores italianos serán totalmente fascinados por el romance castellano, tanto que pedirán, constantemente, las preciosas impresiones castellanas a los primeros editores. A partir de 1555 los editores, debido a una falta de interés de los lectores italianos por las obras en lengua castellana, se limitarán solo a traducirlas al italiano. Ya que, como subrayó Bongi: «che le spagnolerie incontrassero poco favore presso gli italiani, e che gli spagnoli ch'erano fra noi non fossero molto usati di comprar libri»¹⁰⁰. Sin embargo, se trató solo de renunciar a la publicación de volúmenes en lengua original, mientras que las traducciones y las repetidas impresiones de las gramáticas españolas seguían siendo favorecidas, sobre todo, gracias a editores como el mismo Giolito, junto con Ulloa y Giovanni Miranda, quienes para la mayoría de

⁹⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁷ Anne- Marie Lievens, *Il caso Ulloa, uno spagnolo "irregolare"...* Op. Cit., pp. 20-21.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁹⁹ Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España durante el ..Op. Cit.*, p. 24.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 33

los historiadores serán los introductores de la cultura española en la península itálica. La tendencia hacia el hispanismo y la divulgación de los libros de autores españoles en Italia fue mucho más relevante durante el reino de Carlos V, llegando, por otro lado, a tener su periodo áureo con Felipe II. El siguiente esquema enumera todas las impresiones que se hicieron solo en Venecia, considerado el centro editorial más importante de Italia y uno de los mejores de Europa¹⁰¹:

Época	Trad. desde esp.	Ediciones en esp.	totales
Hasta 1500	---	5	5
1501-1550	93	16	109
1551-1600	724	71	795
1601-1650	277	28	305
1651-1700	94	3	97

El número total de las traducciones desde el castellano será de 1.188 ejemplares durante los siglos XVI y XVII solo en la ciudad de Venecia. Solo del eclesiástico Antonio de Guevara se contaron 121 ediciones en Venecia, casi todas anteriores al 1590.

En la primera mitad del siglo XVI, exactamente alrededor de 1540, el acercamiento a la cultura hispánica se materializó de manera particular en los libros de caballería, los sentimentales y, solo sucesivamente, en los morales y los de erudición. Diez años más tarde, los editores siguieron prefiriendo estos libros de literatura de evasión que no fueron aceptados por los círculos más cultos de Italia, quienes demostraron una actitud poco abierta hacia los que consideraron «barbari». Entre tanto, se multiplicaron las traducciones y las reimpresiones de numerosas obras españolas. Con Carlos V y Felipe II se asiste a la total apertura hacia los libros españoles entre los intelectuales italianos, no tan solo impulsados por exigencias políticas, sino también por el deseo de conocimiento de una cultura que, cada vez más, aumentaba su frecuencia en la península, incluso gracias al intercambio comercial.

¹⁰¹ El presente esquema se encuentra en: Franco Meregalli, *Presenza della letteratura spagnola in Italia*, Sansoni, Florencia, 1974, p. 17.

La lengua castellana en Italia durante esta primera fase, según Giovanni della Casa, autor del *Galateo*¹⁰², resultó bastante mal hablada por los italianos. Esta fue la razón principal que estimuló a autores como Alfonso de Ulloa para la composición de instrumentos de apoyo a la comprensión de la lengua española. La familiarización con el idioma de la península ibérica no fue tan familiar entre los italianos. Como afirman la mayoría de las fuentes, necesitaban una traducción para entender los textos: motivación central por la que los editores dejaron de publicar libros españoles y, además, permitió que, en la segunda mitad del siglo XVI, traductores como Zanchini elaboraran un número cada vez más elevado de traducciones. Fue exactamente en este periodo en el que se publicaron los primeros vocabularios de español al italiano como el *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* de Cristóbal de las Casas en 1570, que incluía las reglas de pronunciación y algunas explicaciones gramaticales. Por otra parte, también en España el conocimiento del italiano no era tan común, pese a que se considerara como uno de los idiomas más puro que había en Europa. De esta manera lo definió el padre Fray Luis de la Presentación en el prólogo «al pio lector» de su traducción *Vida de la Bienaventurada Madre...* de la mística toscana María Magdalena de'Pazzi:

Como la vide escrita en lengua Toscana, tuue pezar grandissimo de no se poder comunicar a las demás naciones, pues tan pocos entienden lo Toscano por ser lo más puro, y açendrado de todo lenguaje Italiano. Por donde procurè recopilarla, y traduzirla, para que pudiesse venir a la noticia de todos¹⁰³.

Del fenómeno de la traducción durante este periodo no interesó solamente el formato de la impresión. En primer lugar, dejando las gramáticas y los vocabularios, la política, la cultura y la literatura fueron las otras temáticas que suscitaron la curiosidad de los italianos en este periodo. Secundariamente, se aprende de un estudio de María Teresa Cacho que en los fondos de algunas bibliotecas italianas se encuentran, incluso, numerosas traducciones al italiano manuscritas. Muchas de ellas tienen carácter político e histórico, incluso hay algunas con carácter científico, como las de alquimia y de veterinaria o de medicina y, por último, las de carácter militar.

¹⁰² Giovanni della Casa, *Galateo, Rime*, Bergamo, Fabbri Editori, 1998, p. 80.

¹⁰³ *Vida de la Bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi, Religiosa Obseruante de N. Senhora del Carmen del monasterio de santa Maria de los Angeles de Florencia*. Escrita por el Padre Fray Luis de la Presentacion letor de Theologia moral de la misma Orden en la Prouincia de Portugal. Lisboa. Por Geraldo da Vinha. Anno 1626.

Por una cuestión de pertinencia con este análisis se citarán solo las obras religiosas que son la más abundantes después de las históricas:

Se traducen las *Advertencias para la confesión* de Fray Luis de Granada, el *Tratado de la Tribulación* de Diego Lainez, el *Dialogo* del Padre Rivadeneyra, traducido al italiano por el Padre Zúñiga, el *Arte di servire a Dio* Alfonso da Madrid, frate minore, *opera antica commandata como utilisima dalla Santa Madre Teresa di Gesù*. Es curioso el *Ristretto della vita della gran serva di Dio Sra. Leonora Ramírez di Montalvo, vulgarmente chiamata la Montalva*, escrito por Sigismondo di Santo Saverio en una carta a la Gran Duquesa Vittoria di Toscana, *datta in San Lorenzo del Escorial, 12 novembre 1598, Della vita interiore*, del Venerable Palafox, *Camino del cielo in che se dimostra como se cerca y troua Dio de tutto ore chrestiano*, de Luis de Alarcón, o el muy interesante *Trattato delle Spine dello Spirito Diuise in otto colloqui fra Jesu Cristo sposo e l'anima sposa scritto per una monaca carmelitana scalza*, ya contiene textos de San Juan de la Cruz *per la prima volta tradotto dalla Lingua Spagnola nella italiana*. Naturalmente son numerosísimos los textos jesuitas, empezando por los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio y terminando con los que traducen las vicisitudes que padecieron los expulsados de territorio español en el siglo XVIII. En cuanto a los textos religiosos considerados literarios, hay una traducción de la *Mística ciudad de Dios*, de Sor María de Jesús de Ágreda y otra del *Alfabeto Cristiano* de Juan de Valdés, hecha por Marco Antonio Magno. Hay obras religiosas, como «*La via del Cielo*», *Operetta del cardinale Bova tardota in italiano* o el *San Ignazio*, del que hay varias copias, llamado *Dramma o Commedia*, cuyo *Prólogo* se conserva, que se recitó *in Seminario Romano l'anno 1684 negli commedie de' Signori Convittori delle camere minori*.

Una interesantísima excepción a esta escasez de traducciones poéticas es la de un Cancionero religioso, que parece un borrador para la imprenta. Allí se encuentran una serie de poemas espirituales españoles en el original y traducidos. Giulio Rospigliosi (Clemente IX) traduce «Ven, o muerte, nascondida» erróneamente atribuida al Conde de Villamediana, *Vieni ormai, morte gradita*. Hay también traducción de «A la unión no llegarás» aunque el recopilador comenta que no sabe el nombre del traductor, la del soneto atribuido a San Francisco Javier «No me mueve, Señor, para quererte» (que es la poesía española más reproducida en los manuscritos), un villancico para la Nochebuena de Bartolomé Leonardo de Argensola «Siempre, Amor, venceis a Dios» y el villancico vuelto a lo divino por Santa Teresa de Jesús «Vivo sin vivir en mí» (nota FMO, FONDO MORENI 307, F. 7-8 Y 84; F. 8 Y 80; F. 19-20; F. 28-29; F. 80-81).

Y también dos de los textos religiosos pero que se consideran con carácter literario:

hay una traducción de la *Mística ciudad de Dios*, de Sor María de Jesús de Ágreda y otra del *Alfabeto Cristiano* de Juan de Valdés, hecha por Marco Antonio Magno¹⁰⁴.

¹⁰⁴ María Teresa Cacho, «Traduccione manuscritas: España / Italia / España» en Maria Grazia Profeti, *Il viaggio della traduzione: atti del convegno, Firenze, 13-16 giugno 2006*, Firenze University Press, 2007, pp.165-176.

Una reiterada confirmación de las fervientes relaciones entre España e Italia se halla en la difusión de ejemplares de algunos místicos extranjeros que se conocieron en la península ibérica gracias a las traducciones y ediciones italianas. Así refirió Enrique Susón, cuya obra *Horologium sapientiae* se divulgó en España gracias a una traducción manuscrita italiana que hoy se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Valencia.

En 1974 Franco Meregalli, investigando sobre la presencia de la literatura española en Italia, se dio cuenta, pese a no tener un conocimiento exhaustivo sobre la resonancia que tuvo la literatura espiritual (tanto la ascética como la mística: «degli scrittori religiosi dell'epoca di Filippo II ben poco sappiamo»), que las impresiones de literatura devocional española traducida al italiano en la primera mitad del siglo eran verdaderamente pocas. Se trataría solo de seis obras contra las 252 de la segunda mitad del siglo XVI. Comenzando por la divulgación de las obras de teología moral de Martín de Azpilcueta, llamado el «Doctor Navarrus», pasando por las de fray Diego de Estella y fray Luis de Granada (se ha citado en varias ocasiones también para recordar una de las traducciones de Zanchini). Según el estudioso, fue un fenómeno de expansionismo tan grande que estudiándolo se pondrían de relieve algunas directivas de expansión de la espiritualidad de la Contrarreforma, aspecto que se ha intentado subrayar con el análisis de las traducciones de Giulio Zanchini. Sin embargo, para demostrar dicha expansión se necesitaría de un estudio mucho más completo, que comprende de todos los traductores de los Siglos de Oro, del que el traductor toscano, con su reproducciones, constituye solo una mínima parte.

Venecia será el centro editorial también de la literatura espiritual y, solo después, según dice Meregalli, algunas aportaciones editoriales esporádicas en Roma, Florencia (para quienes trabajó Zanchini) y Nápoles. En el mismo estudio se contaron dieciséis ediciones de la *Guía de pecadores* del padre Granada (la primera obra fue traducida en Italia), de las que quince son solo en Venecia¹⁰⁵.

El principio del siglo XVII será para Meregalli la continuación de los éxitos literarios de las épocas anteriores y, sobre todo, del género religioso. Junto a la difusión de las ediciones del padre Granada, se sucedieron las de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. También fueron muy conocidas las obras de los jesuitas

¹⁰⁵ Franco Meregalli, *Presenza della letteratura spagnola...Op. Cit.*, pp. 26-27.

españoles como Pedro de Rivadeneira con su *Flos sanctorum*, que tuvo seis ediciones y, más tarde, las obras de Juan Eusebio Nieremberg¹⁰⁶.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 36-37.

III.2. La importancia de las traducciones de la literatura devocional

Uno de los pocos estudios que se ha escrito sobre las repercusiones que tuvieron las traducciones espirituales en la historia del catolicismo es el de Carlos Eire, titulado *Traducciones y devoción católica a principio de la Edad Moderna*¹⁰⁷, de quien es necesario compartir la mayoría de las nociones propuestas, para comprender otra cara de las hipotéticas aportaciones de las traducciones italianas de literatura devocional española compuestas por Giulio Zanchini.

No es equivocado afirmar, junto con Eire, que sin traducciones no se podría hablar ahora ni de renovación espiritual ni de Reforma católica. Sin ir más lejos, el caso de san Ignacio de Loyola, uno de los principales autores de toda la renovación católica y espiritual, totalmente transformado de soldado a santo gracias a las dos traducciones de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine y la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, podría bastar, aunque es mejor ir más profundizando en la temática. Es casi imposible concebir la propagación de la religiosidad católica sin las traducciones de literatura devocional que constituían una sección fundamental en los estudios de los que serán los padres de la reforma espiritual. Hay un paralelismo importante que se debe considerar entre la traducción y los textos escritos. Todas las principales nociones que formaron parte de la espiritualidad de este periodo fueron aprendidas por los católicos gracias al texto impreso. Es necesario hacer referencia a la multitud de avisos de oración, de piedad, de meditación, de todo lo que favoreció la creación de un cierto fervor espiritual divulgado a través de la imprenta.

Las obras devocionales tuvieron un impacto contundente, sobre todo en los comportamientos de los devotos, en la comprensión de nuevos conceptos y nociones que se engendraron probablemente antes de la Edad Moderna, pero que encontraron una verdadera asimilación durante este periodo tanto en el clero como entre los laicos. Estas obras devocionales fueron, en su mayoría, composiciones de perfectos conocedores en materia teológica que, además de escribirlas, se dedicaban a estudiarlas creando una audiencia crítica y un grupo social formado por sacerdotes y frailes que «se encargaron de transmitir los contenidos devocionales»¹⁰⁸. La capacidad

¹⁰⁷ Se encuentra en: Peter Burke y R. Po-Chia Hsia, *La traducción cultural en la Europa Moderna*, traducción de Jesús Izquierdo Martín y Patricia Arroyo Calderón, Madrid, Akal, 1997, pp. 99-119.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 98.

de leer latín junto a las lenguas vernáculas era directamente proporcional al tipo de cultura poseída por los eclesiásticos; experta si conocían el idioma del Lacio. No obstante, los textos espirituales se dirigían a todo tipo de cristiano, letrado o analfabeto, religioso o laico.

Traducciones como las que se han considerado en este trabajo fueron dirigidas a todo tipo de audiencia, tanto al clero como a los laicos, aunque, por lo que parece, ambos debían ser bastante cultos y, sin ninguna duda, expertos en las argumentaciones tratadas. Las obras que fueron juzgadas como más significativas por el traductor y, sobre todo, por parte del editor, fueron traducidas al vernáculo toscano para una divulgación dirigida a un público más amplio, ya que necesitaba, en primer lugar, de las traducciones en la misma medida y, secundariamente, no era tan conocedor de la lengua española. Por otro lado, las obras que se escribían en la lengua vernácula para ser distribuidas en otros países, tenían que ser traducidas al latín, idioma común a todos los expertos de las argumentaciones espirituales y de los textos devocionales¹⁰⁹. Es apropiado excluir, en el caso de Zanchini, la posibilidad de traducciones italianas procedentes de textos castellanos y traducidos al latín. Las explicaciones podrían ser varias, pero, la que más parece oportuna es la cercanía entre el italiano y el castellano, que parecía ser como opinión común a todos los traductores de la época, mucho más fácil que unas posibles traducciones del latín al italiano.

Las elites eclesiásticas tenían el control sobre toda la producción y la traducción de literatura devocional en todas sus fases, con excepción de los trabajos manuales llevados a cabo en las imprentas. Los eclesiásticos tenían el pleno poder decisional y la potestad de decidir si la obra tenía que publicarse o no. Por lo tanto, no hay que extrañarse si muchos autores, productores de obras fundamentales durante los Siglos de Oro, fueron incluso traductores de otros escritos de igual importancia, demostrando cómo el clero estuvo acostumbrado a tener el mando de todo este género de literatura y de sus traducciones¹¹⁰. En el caso de Zanchini, los editores florentinos como Giorgio Marescotti, Michelangelo Sermantelli y Filippo Giunti (o Giunta), que fueron los principales impresores de las traducciones tratadas, no pertenecían al clero. Eran tipógrafos profesionales o bien libreros. Hay que añadir que casi todas las traducciones con carácter espiritual, como en el caso de Zanchini,

¹⁰⁹ Peter Burke y R. Po-Chia Hsia, *La traducción cultural en la Europa Moderna...*, Op. Cit., p.99

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 99.

serán dedicadas a un personaje eclesiástico ilustre de la época, posiblemente un arzobispo, un fraile, etc.

Uno de los escritores más reconocidos y fundamentales para la Reforma del siglo XVI fue, además, traductor de obras espirituales. Se trata de fray Luis de Granada, cuya obra fue traducida tanto en latín como en otras lenguas vernáculas. Hay que recordar su traducción de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis en 1536, en este caso atribuida al clérigo francés Jean Gerson. La verdad es que se deberá esperar al siglo XVII para que la misma obra, gracias a la traducción de Juan Eusebio Nierember (otro escritor de obras célebres en este periodo), se atribuya al canónigo agustino y autor de la *Imitación de Cristo*, Tomás de Kempis.

Otra de las observaciones que hay que compartir con Carlos Eire es la falta de trayectorias nuevas por parte de los estudiosos de obras religiosas. Su principal preocupación fue el estudio de los autores pertenecientes al clero, de trazar genealogías entre los textos más reconocidos. Hasta ahora, los investigadores se interesaron en establecer relaciones entre las obras, incluso, entre sus traducciones; disponer sus propiedades generales y catalogarlas en la historia de la espiritualidad y en una sección concreta y delimitada, o bien en una específica división según la orden eclesiástica a las que pertenecían los escritores de las obras más significativas. Además, han dejado vacío el campo de la crítica de la traducción que, evidentemente, ha despertado poco interés junto con el estudio de la traducción antigua. Se han interesado en averiguar y penetrar en los mecanismos de transmisión de los ejemplares de carácter espiritual, de las características más profundas de estos textos. Todo a favor de los llamados «clásicos». De manera que obras menores se quedaron fuera de las investigaciones sin ser ni catalogadas en un género apropiado ni supuestamente estudiadas.

Es imprescindible incluir las traducciones de Giulio Zanchini en la categoría de textos que Eire define como «devocional»¹¹¹. La razón principal es la más probable intención del traductor toscano de intentar despertar, a través de sus traducciones, el fervor religioso o «para moldear la fe de sus lectores». También, porque todas las traducciones consideradas son de diversas índole: hagiografía, tratados místicos o ascéticos, instrucción religiosa, opúsculo polémicos, etc.

¹¹¹ Peter Burke y R. Po-Chia Hsia, *La traducción cultural en la Europa Moderna... Op. Cit.*, p. 100.

Por lo tanto, considerado el carácter amplio y heterogéneo de estos textos convertidos al vulgar toscano, es oportuno considerarlas «devocionales» y no «espirituales», ya que con este término se incluyen los dos específicos géneros de la ascética y mística, la preparación y unión, los dos grados de observancia y el recogimiento¹¹².

¹¹² Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Arcadia de las Letras, Madrid, 2003, p. 13

III.3. Breve itinerario sobre la traducción de literatura devocional en Europa

Al hablar de literatura devocional, hay recordar algunos asuntos ocurridos en la Edad Moderna que constituyeron las principales tendencias devocionales de los Siglos de Oro en las principales áreas geográficas europeas. Empezando por Alemania y Países Bajos donde las dos corrientes espirituales, la mística renana-flamenca y la *Devotio moderna* erigieron el núcleo clásico de la literatura devocional gracias, además, a dos obras fundamentales: la *imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia. Estos textos, que orientaban al lector hacia la percepción de la propia vida interior, a la concentración de su espíritu, al conocerse a sí mismo y a la contemplación de la vida de Jesús Cristo, fueron editados y traducidos muchas veces tanto como para llegar a ser entre las obras más influyentes en Alemania y en Países Bajos, y ser entre las obras más leídas y estudiadas por san Ignacio de Loyola. Las *Meditaciones de vita Christi* fue otro escrito sobre la vida del Hijo de Dios que resultó ser un éxito editorial en las primeras décadas del siglo XVI, repleto de citas de los Padres de la Iglesia, oraciones y otras nociones morales.

Es imprescindible citar en este breve recorrido a Heinrich Suso, así como Ruysbroeck, dos de los principales fautores de estos movimientos que profesaron un tipo de espiritualidad proyectada en la parte más profunda de cada hombre donde se asentaba la chispa divina, un lugar donde el ser supremo se unía con él y que solo podía descubrirse a través del alejamiento del mundo. Hendrik Herp fue otro de los maestros que sucesivamente tuvieron un gran éxito literario gracias a las traducciones que se elaboraron tanto en latín como en las otras lenguas vernáculas. Lo mismo aconteció con Dionisio el Cartujo y sus textos devocionales, entre los más prolíficos y populares; se cuentan alrededor de siete tratados. En este breve listado hay que añadir un nombre que representó un cambio de perspectiva global en casi todos los países. Erasmo de Rotterdam, principal precursor de una espiritualidad que después de muchos años volvía a considerar las fuentes primigenias de la fe cristiana. Fue su edición del Nuevo Testamento en 1516 la que creó una cierta confusión entre sus lectores. La obra se basa en unos manuscritos antiguos, a los que se introdujo unas añadiduras al mismo texto, como unas nuevas traducciones al latín sobre la versión de la Vulgata de san Jerónimo cuya intención era la de mejorarla. Sin duda,

fueron escritos alternativos que engendraron una serie de interrogativos sobre las interpretaciones medievales. Está claro que estas traducciones tuvieron repercusiones muy contundentes en la espiritualidad del protestantismo como demostraron algunos teólogos protestantes que fundaron determinados rasgos de la doctrina sobre estas traducciones de Erasmo. La inserción que es importante subrayar del humanista de Róterdam es su mirada hacia los escritos primitivos de la Iglesia para una tentativa de renovación del cristianismo. A partir de este momento, literatos y menos cultos empezaron la gran actividad de recopilatorio de los textos griegos y las correspondientes traducciones al latín. Igual que con Erasmo, se tradujeron obras patrísticas como en todos los escritos de los padres de la Iglesia. El objetivo principal era la sola recuperación y valorización del espíritu primitivo de la Iglesia. Este retorno a las fuentes antiguas significaba, sobre todo, rastrear y traducir el mejor corpus de literatura devocional.

La traducción llegó a ser, además, una manera de volver a considerar estos textos, de introducir añadiduras, proponer cuestiones, añadir citas y comentarios. Se podría citar al humanista francés Jacques Lefèvre como otro innovador de la traducción de literatura devocional durante este periodo. Su intención fue la de producir una versión de la Biblia que fuera apropiada y fidedigna y que, además, llegase a ser accesible a todos. Su contribución fue la traducción al francés de la *Epístola de los romanos* de san Pablo a la que añadió la versión latina de la Vulgata para que los lectores pudieran compararlas. Lefèvre fue respaldado por Francisco I y su hermana Margarita de Navarra, quienes les encargaron una traducción completa de la Biblia al francés que salió a la luz en 1523, la primera parte del Nuevo Testamento y, sucesivamente, los Salmos en 1525 y las Escrituras en 1530. Muy pronto el humanista francés fue considerado uno de los ideólogos del protestantismo y el padre de este movimiento en Francia.

Un ulterior centro de difusión de literatura devocional fue la Cartuja de Colonia donde, gracias a la labor de los cartujanos, se divulgaron a toda Europa los primeros textos de mística renana en latín que, reiterando, era la lengua que compartían los intelectuales y espirituales de la época. En esta comunidad de monjes alemana se compusieron las traducciones de obras como la de Ruysbroeck, Tauler, Suso y de muchos textos de literatura devocional incluyendo obras como el epistolario de santa Catalina de Sena. Pese a que su identidad permaneció ignota durante muchos años, Laurent Surius (1522-1578) fue reconocido por muchos

estudiosos como uno de los principales referentes de los cartujos de Colonia que llegó a tener, por sus traducciones de Tauler, Suso y Ruysbroeck al latín, un gran prestigio entre los intelectuales de toda Europa. Por último, hay que recordar que los cartujos de Colonia no se limitaron a la producción de traducciones de los místicos renanos, sino también a la compilación de propios tratados. Un ejemplo puede ser Luis de Blois, (o Blossio), ilustre compilador de textos del Renacimiento, que introdujo en sus escritos las nociones de los místicos renanos junto con los textos de los padres del cristianismo como san Agustín, Gregorio Magno, etc. Es notoria la propagación de sus obras que, favorecidas por las traducciones de los cartujos de Colonia, traspasaron los límites del convento llegando a un público mucho más amplio.

España constituyó otro campo fértil de divulgación de literatura devocional desde un punto de vista de obras castellanas y de traducciones de otros autores europeos. Hablando de traducciones, es patente la importancia del cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo y confesor de la reina Isabel, reconocido fautor e impulsor de una extraordinaria actividad traductora al castellano de literatura devocional. Cisneros promovió traducciones como las de algunos escritos de Juan de Clímaco, Catalina de Sena, Girolamo Savonarola, etc.; incluso de obras con carácter piadoso como las de Raimundo Lulio. Durante todo el siglo XVI muchos traductores españoles favorecieron con su proceder la entrada de muchos textos de la mística renana consciente del ferviente entusiasmo místico que se había engendrado durante este periodo. Como se anunció ya en otras ocasiones, uno de los principales autores místicos españoles, que llegó a ser conocido también en Italia gracias a la traducción de Zanchini, fue el primo del cardenal Cisneros, García de Cisneros, autor del *Exercitatorio de la vida espiritual*, cuya obra se reconocerá por ser influenciada por las doctrinas de la *Devotio* moderna y marcará, según la opinión de varios estudiosos, el dominio de la literatura devocional española. Sucesivamente, a partir de las primeras décadas del siglo XVI, se asiste a una ingente producción de obras devocionales en la península ibérica. Se sucedieron autores como Alonso de Madrid con su *Arte de servir a Dios*, Francisco de Osuna con el famoso *Tercer abecedario espiritual*, el citado *Libro de oración y meditación* de fray Luis de Granada, el *Audi filia* de Juan de Ávila, etc. y, por supuesto, los dos místicos por excelencia, Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Como subraya Eire, muchos estudiosos han dedicado numerosas páginas para establecer una directa conexión entre los dos místicos

españoles con los renanos, tanto que hoy resultaría casi imposible afirmar opiniones contrarias. «Sin la existencia de las traducciones, ninguno de los dos autores habría podido escalar las alturas del éxtasis místico con un estilo tan elegante y con tanta propiedad»¹¹³. Para Charles Eire, se podría atribuir a la traducción de un solo término, muy presente en la mística renana, la causa del alumbradismo español. Se trataría de la palabra *inwerken*, «un término que hacía referencia a la forma en que lo divino operaba hacia el interior del ser humano» y que se siguió traduciendo e interpretando al latín con el vocablo *inactio*, es decir, con una connotación de pasividad que adquirió tanto la literatura mística de España como la de Francia. Por tanto, no es equivocado afirmar que en toda espiritualidad permanecerá este rasgo de pasividad visible en toda la mística de los Siglos de Oro, así como en Teresa de Ávila y san Juan acosados, como es notorio, de conexiones con el alumbradismo.

En Italia existió una gran tradición de autores italianos de obras devocionales que fueron capaces de dejar una huella importante y tajante en la historia de la espiritualidad europea del siglo XVI. En concreto se puede hablar de tres escritores cuyo peso fue determinante en la literatura espiritual italiana de este periodo. El primero es Mattia Bellintani da Saló (1535-1611), con *La práctica de la oración mental*, prolongamiento de la tradición española con su nociones sobre el recogimiento interior. El segundo fue Achille Gagliardi que escribió el *Breve compendio sobre la perfección cristiana*, obra traducida a muchos idiomas. El último, fue el ya citado Lorenzo Scupoli, autor del famoso *Combate espiritual*, célebre obra que llegó a conocerse en toda Europa gracias a las numerosas ediciones y traducciones al inglés, al latín, al francés, al castellano y al alemán.

El siglo XVII se caracterizó por el dominio espiritual de Francia suscitado a partir de una preponderante incursión de la mística cuya responsabilidad se debió, por una parte, a las traducciones. Durante el siglo anterior, Francia fue destrozada por las llamadas «guerras de religión» que no limitaron la divulgación de las obras espirituales, al contrario, la incentivaron tanto que las traducciones que circularon fueron cada vez más numerosas. Llegaron a Francia las versiones de los cartujanos de Colonia, así como las obras de Harphius en 1549 y los escritos de Blosio en 1553. No faltaron las traducciones de algunas obras españolas como las de Luis de Granada (1572), las de Juan de Ávila (1586); y de autores italianos como Scupoli con su

¹¹³ Peter Burke y R. Po-Chia Hsia, *La traducción cultural en la Europa Moderna... Op. Cit.*, p. 108.

Combate Espiritual (1595) y la *Vida y obras* de Catalina de Génova (1598). A finales del siglo XVI, después de la promulgación del Edicto de Nantes, las traducciones aumentaron notablemente, sobre todo los volúmenes de la mística renana y de literatura devocional de autores españoles e italianos. Se tradujeron Ruysbroeck, Mattia Bellintani, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz y textos patrísticos medievales. Algunos estudiosos están convencidos de que, entre 1550 y 1610, Francia vivió solo de préstamos de literatura espiritual. Sin embargo, ya a partir de la primera década, algunos espirituales franceses comenzaron a dejar su huella en el ámbito de la espiritualidad europea del siglo XVII, acreciendo el corpus devocional de Francia. Se puede citar a Benoît de Canfield, autor de *La regla de perfección*; o, el más influyente entre los escritores galos, a Francisco de Sales, que con obras como *Introducción a la vida devota* y el *Tratado de amor a Dios* llegó a tener una fama internacional gracias a una impresionante cantidad de ediciones, sobre todo del primer texto que contó alrededor de 40 y 17 traducciones.

Pese al ingente número de obras con carácter devocional, Francia fue aniquilada por las muchas controversias religiosas que hubo durante el siglo XVII y que pueden ser la causa de esta producción literaria tan dinámica y fructífera. Merece la pena recordar las polémicas entre jesuitas y jansenistas y la rivalidad entre católicos y protestantes, siempre presente durante este periodo, que alimentaron la realización de opúsculos de literatura devocional en todo el siglo.

En el estudio de Carlos Eire el esquema esencial de la espiritualidad del siglo XVI comienza con la tradición de la mística renana-flamenca, que engendrará un subsiguiente desarrollo y fervor místico en España contagiada por los textos de procedencia renanoflamenco. Como en una cadena, los textos españoles causaron una ulterior exaltación espiritual en Francia que originó otras aportaciones al cristianismo espiritual durante el siglo XVII. Lamentablemente, el mismo estudioso no se interesó por la cantidad de traducciones de las obras devocionales españolas que se propagaron en Italia durante los siglos XVI y XVII, de la que se tratará en este estudio aunque solo de una mínima parte. La influencia en el contexto espiritual italiano ha sido tan patente como para proporcionar otros puntos de vista, una energía nueva y una vitalidad necesaria. Toda la transmisión de textos ha sido posible gracias a la producción de traducciones y a sus mecanismos de divulgación que rompieron los confines de cada país, de cada época, llevando consigo los rasgos propios que las determinaron. En el camino de la transmisión de estos códigos hay que tener en cuenta

a las personas que los poseyeron, capaces no solo de aprenderlos, estudiarlos y difundirlos, sino también de añadir novedades y aportaciones ulteriores y, algunas veces, mejorándolos, como es el caso de Juan de la Cruz con los textos de Tauler. Como subrayó Eire, pese a la importancia que tuvieron las traducciones en el proceso de transmisión, muy pocas veces se han analizado estos procesos muy complicados. Análogamente, la atención de los estudiosos de espiritualidad se centrará en un número reducido de obras, los llamados «clásicos», ignorando, por ejemplo, textos que debatieron cuestiones éticas como *La perfecta casada* de fray Luis de León¹¹⁴.

Todavía muchas de las cuestiones propuestas por Eire al final de su estudio se han quedado sin resolver. Empezando por la carencia de una definición completa de «literatura devocional»; y acabando por la escasez de estudios sobre las obras hagiográficas, los catecismos, los manuales prácticos, la literatura apologética, la falta de una bibliografía sobre la literatura devocional y sus traducciones, etc. Además, se necesitarán estudios sobre el personal necesario para las tareas de traducción, incluso, sobre la identidad de algunos traductores, así como de algunos centros de traducciones como la Cartuja de Colonia. El objetivo de este estudio fue el de ocuparse de un traductor individual, pero faltan investigaciones sobre muchos otros y extremadamente influyentes como Juan Eusebio Nieremberg, o bien de instituciones como la Compañía de Jesús. Toda la obra traductora de Zanchini, junto con la de muchos otros, procedentes de las distintas áreas cristianas europeas, ha sido también un «proceso de inculcación de la doctrina cristiana»; «una parte integral de los fenómenos de conformación de las identidades culturales y religiosas» (p. 177). Es necesario en que las traducciones sean analizadas desde varios puntos de vista: lingüísticamente, epistemológicamente, etc., ya que sigue siendo hoy en día un campo muy poco analizado y estudiado que, sin embargo, podría arrojar luz sobre los intercambios culturales entre diferentes países.

Todas las traducciones de Giulio Zanchini, así como las de otros autores, han sido interpretaciones discrepantes y todas constituyen diferentes perspectivas según se desarrolló la traducción misma; si fue fiel o menos al texto original, si hay otras aportaciones más incisivas, etc. Todo depende del marco personal que el traductor quiso dar en su momento; como ocurrió, de manera particular, en las traducciones que se volvieron a componer muchas veces, cada una en circunstancias

¹¹⁴ Peter Burke y R. Po-Chia Hsia, *La traducción cultural en la Europa Moderna... Op. Cit.*, p. 109.

diferentes, cada una con sus rasgos propios y distintos. La traducción de las obras devocionales, además, han sido entre las «principales fuentes de motivación para la evolución de la práctica traductora, que, a su vez, dio pie a las consiguientes incursiones en la teoría de la traducción»¹¹⁵.

¹¹⁵ Pozo Muñoz, C. et al. *Humanidades y Educación*. Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería. pp. 379-386.

III.4. La traducción en el siglo de Giulio Zanchini

El discurso sobre los diferentes métodos de traducir, traducción literal o traducción libre, se pierde en la noche de los tiempos. Comenzó mucho antes de la época de plena actividad del traductor toscano, que se puede circunscribir en los últimos años del siglo XVI y principios del siglo XVII. En este apartado, la intención principal será la de llegar a descubrir por qué Giulio Zanchini empleó sus mecanismos de traducción al trasladar los textos de literatura devocional española y, con el apoyo de los últimos manuales de teoría de la traducción¹¹⁶, cómo debían de obrar sus contemporáneos que practicaban la misma profesión. Curiosamente, fue en Roma donde se hallaron las primeras traducciones de textos culturales y los esbozos de unas teorías sobre la traducción. Se sucedieron las reflexiones de Cicerón (la primera), Horacio, Plinio, Quintiliano y muchísimos otros más que demostraron que la forma de traducir nunca ha sido unívoca e igual para todos. Desde que Cicerón puso en discusión la traducción literal *verbo pro verbo* en 46 a. C. delineando, en *De optimo genere oratorum*, las dos formas de traducir y prefiriendo la adaptación de las palabras a las costumbres generales, el debate se abrió a los sucesivos puntos de vistas que se propusieron durante miles de años. El primer autor que estableció una división entre traducción sacra y profana, que encamina hacia una dimensión más pertinente para este trabajo, fue San Jerónimo. Introdutor de la palabra ‘sentido’ en la discusión entre los métodos de traducción y sostenedor de un tipo de traslado que expresaba el *sensum exprimere sensu*, delimitó las Sagradas Escrituras como los únicos escritos cuyas palabras encerraban el misterio, y que necesitaban de un tipo de traslado *ad litteram*, mientras que tradujo las obras de los griegos *ad sensum*.

Desde la Edad Media, periodo en el que la traducción otorga un papel de recuperación de la Antigüedad y de creación de bases literarias de las diferentes culturas europeas, hubo una neta demarcación relativa a los mecanismos de traducción de los textos culturales profanos con los textos religiosos. En estos últimos, existió siempre una cierta inclinación hacia la no corrupción de las Sagradas Escrituras, al mantenerlas intactas, al respetar la terminología de la versión original¹¹⁷. Por otro lado, las costumbres al traducir un texto cultural o, como muchas

¹¹⁶ Nuestra referencia principal será la de: Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción a la traductología*, Madrid, Cátedra, 2011.

¹¹⁷ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción...*, Op. Cit. pp. 106, 109.

veces se definía, profano, eran totalmente diferentes. Utilizando las palabras del judío cordobés Maimónides, la sumisión a las palabras se abría hacia el desarrollo del pensamiento. Hubo escritores que, como Dante, describieron una imposibilidad de la traducción, como demostraron las famosas palabras de *Il Convivio* (1307): «Sepan todos que ninguna cosa armonizada por el enlace de las musas se puede traducir de su habla a otra sin romper toda su dulzura y armonía»; o el mismo Cervantes que en el *Quijote* volverá a debatir sobre la cuestión: «que le quitó mucho de su natural valor; y lo mesmo harán todos aquellos que los libros de verso quisieron volver en otra lengua: que, por mucho cuidado que pongan y habilidad que muestren, jamás llegarán al punto que ellos tienen en su primer nacimiento»¹¹⁸. Con el aretino Leonardo Bruni se dio inicio a la historia de los manuales de traducciones:

La virtud de cualquier traducción consiste en que aquello que está escrito en una lengua sea traducido correctamente a la otra. Sin embargo, nadie puede hacerlo correctamente si no tiene mucha y gran experiencia de entrambas lenguas. Y aun ello no es suficiente. Pues hay muchos que son capaces de entender, pero no son capaces de expresarlo¹¹⁹.

Durante el Renacimiento el debate de la traducción literal contra la traducción libre se convertirá en un verdadero enfrentamiento entre la parte religiosa y la política, acreciendo notablemente la divergencia de los dos métodos de traducción, el religioso y el profano, dicotomía que seguirá patente durante todo el siglo. El verdadero cambio innovador, que el mismo Giulio Zanchini experimentará a finales del siglo XVI, fue la ampliación del horizonte del lector. Gracias a la descubierta de la imprenta se asiste al nacimiento de una nueva clase de lectores y, sobre todo, aún más importante, a la iniciación de las lenguas vernáculas como idiomas nacionales. Se podría decir que Zanchini con sus traducciones, aunque un poco tardías, aportó su contribución a la nacionalización del idioma de Dante, que a partir de 960 d.C., como demuestra el primer documento en italiano, el *Placito di Capua*, se afirmaba gracias a una cierta consciencia en los habitantes de la península itálica, quienes distinguieron el italiano del latín por primera vez. En el Renacimiento, además, el proceso de recuperación y popularización de la cultura de la Antigüedad fue más intenso debido al aumento de textos traducidos. La traducción desarrolló un papel político indispensable para la formación de los idiomas nacionales, defendiéndolos y rechazando la latinización. El aumento del peso decisional y de

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹¹⁹ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción..., Op. Cit.*, p. 107.

responsabilidad que adquirió la traducción durante todo el siglo fue correspondiente a un mayor riesgo de acabar en la cárcel, como le ocurrió a fray Luis de León por su traducción al romance del *Cantar de los cantares*¹²⁰.

La traducción se empieza a concebir como un verdadero género literario adquiriendo, además, categoría de formadora de estilo y de personalidad¹²¹. Todo tipo de traducción religiosa se repartía entre los que defendían el método literal y los fervientes opositores del literalismo. Según Monin¹²², a cada guerra de religión le seguían una guerras de traducción debidas a las distintas corrientes de la Reforma que pedían una estandarización a favor de la traducción literal, así como el empleo de las lenguas vulgares en las mismas traducciones que respetara el idioma de llegada. Como es notorio, la posición de la Iglesia, a la que Giulio Zanchini fue totalmente conforme debido a su *modus interpretandi* de las obras castellanas, era supuestamente el contrario. La traducción se convierte en un instrumento determinante en la cuestión religiosa, sobre todo cuando Martín Lutero propugnó un tipo de traducción *ad sensum* a través de la claridad y expresividad del idioma alemán. Lutero siempre estuvo a favor de un tipo de traducción que se acercaba a la adaptación de la lengua de llegada, rechazando completamente la latinización. Como menciona Hurtado Albir, el único autor capaz de establecer una postura disconforme y de marcar una diferencia substancial entre *trasladar* y *declarar* fue fray Luis de León, quien en la *Traducción literal y declaración del libro de los Cantares de Salomón* (1561) menciona:

[...] el que traslada ha de ser fiel y cabal, y si fuere posible contar las palabras, para dar otras tantas, y no más de la misma manera, cualidad y condición y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitallas á su propio sonido y parecer, para que los que leyeren la traducción puedan entender la variedad toda de sentidos á que da ocasión el original si se leyese, y queden libre para escoger de ellos el que mejor les pareciere» [...] El extenderse diciendo y el declarar copiosamente la razón que se entienda, y con guardar la sentencia que más se agrada, jugar con las palabras, añadiendo y quitando a nuestra voluntad, eso quedese para el que declara [...]¹²³.

Por lo que concierne a la traducción cultural o profana, la noción de fidelidad cambia totalmente pretendiendo una lectura más exigente del texto original

¹²⁰ *Ibidem*, p. 107.

¹²¹ Cfr. Miguel Ángel Vega, *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 30.

¹²² Georges Mounin, *Les Belles Infidèles*, Parigi, Cahiers du Sud, 1955.

¹²³ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción...*, *Op. Cit.* p. 108

y estableciendo, además, un nivel estilístico. Otra interesante aportación de este siglo fue la de Luis Vives, que en *Versiones seu interpretationes* (1532) estableció tres tipos de traducciones: la primera, cuando «se atiende no más que al sentido», en la segunda resalta «la sola frase y la dicción», y, la tercera «cuando la sustancia y las palabras mantienen su equilibrio y equivalencia, es decir, cuando las palabras añaden fuerza y gracia al sentido y ello cada una de por sí o unida o en todo el cuerpo de la composición»¹²⁴. Vives será, incluso, un promotor de la traducción literal en el caso de temáticas religiosas:

Pero no piense cada cual que eso le está permitido (refiriéndose a la traducción libre). Lo más cuerdo es ser en este punto más parco y minucioso que osado y despilfarrado. Hay versiones del sentido en las que han de pesarse muy concienzudamente también las palabras y aun contarlas si te fuere posible, como en los pasajes difícilísimos y muy oscuros de entender, como los tiene Aristóteles numerosísimos, que han de dejarse al buen juicio del lector. También será buena esta precaución de los negocios públicos y privados de mucha importancia y en los misterios de nuestra Santa Religión. En esos casos no debe el que traslada interponer su juicio¹²⁵.

El periodo de actividad de Giulio Zanchini comprende también el siglo XVII, en concreto la primera década. Las traducciones italianas que se han considerado podrían estar entre las pocas interpretaciones literales, porque están relacionadas con un tipo de literatura (la devocional) que requería solo de esta traducción, como era costumbre. Las demás desaparecieron por la afirmación del gusto francés y de las *belles infidèles*. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, la traducción literal fue sustituida por una nueva forma de traducir los clásicos reivindicando el buen gusto, la diferencia lingüística, la distancia cultural y el envejecimiento de los textos. No obstante, se introdujo una corriente nueva que exigió una mayor exactitud y fidelidad al original, proponiendo unas nuevas reglas de traducción. Fue un siglo en el que se criticó tanto la traducción fiel de san Jerónimo como la traducción libre, aunque no todos los autores estuvieron en contra de la fidelidad, pero intentaron encontrar un equilibrio entre la belleza estética de las palabras y la pertinencia al texto. También en Inglaterra el literalismo de Ben Jonhson, que duró pocos años, fue reemplazado por la recreación, correspondiente inglesa de las bellas infieles, con autores como

¹²⁴ *Ibidem*, p. 109

¹²⁵ Miguel Ángel Vega, *Textos clásicos de teoría...Op.Cit.*, 1994, p. 117.

Chapman, Cowley, etc¹²⁶. Muy interesante fue la subdivisión que Dryder propuso en la Prefacio de su traducción de las *Epístolas* de Ovidio, donde efectuó una crítica a la metáfrasis, primera forma de traducir palabra por palabra y verso por verso, y a la imitación, es decir, la variación de las palabras y el sentido y, por último, defendiendo la paráfrasis según el ciceroniano sentido por sentido. Si se tuviese que situar el complejo de la obra de Giulio Zanchini según esta división, se podría decir que el traductor toscano traduce en metáfrasis. Aunque, a veces, su labor no reproduce tan estrictamente las palabras del original pero el sentido permanece intacto. Es decir, parece que hay una aproximación a la imitación pero prefiriendo, sin ninguna duda, la metáfrasis.

¹²⁶ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción...*, Op. Cit. p.119.

III.5. Aproximaciones a la Teoría aplicada a la traducción: la fidelidad de Giulio Zanchini

La noción de fidelidad al original es una argumentación recientemente objeto de estudio de la Traductología y, en particular, del estudioso Hurtado Albir quien en *La noción de fidélité en traduction* examina «la relación que se establece entre el texto original y su traducción»¹²⁷. No obstante, el tema de la fidelidad al original fue debatido por un gran número de autores ya que, desde siempre, constituye el punto central de todos los discursos sobre la traducción y, como dijo Cary¹²⁸, «cada siglo vuelve a poner en la palestra». Desde Horacio (*Epistola ad Pisonem* 13 a. C.) el término ‘fidelidad’ fue discutido y empleado en diversas maneras. Entre tantos, san Agustín recordó que el literalismo fue favorecido por el bajo nivel cultural de los traductores¹²⁹. Se empieza con la indivisibilidad al texto original, que sucesivamente pasó a ser una adaptación libre, y luego *iusta via media* y, por último, la trasmisión del sentido. En el caso de Zanchini se trató más de una verdadera sujeción al texto castellano y no de una traducción libre. Entre el *spedalingo* toscano y cada obra castellana se engendró un vínculo que podría definirse «total y completo», es decir, no solamente una fidelidad al sentido que, como dirá Hurtado Albir, fue correspondiente a lo que ha *querido decir* el emisor del texto original, sino también a la estructura fraseológica y a los mecanismos propios del italiano, a su estética y, por último, al destinatario de la traducción.

Está claro que de las tres dimensiones que han podido condicionar la fidelidad de Giulio Zanchini, es decir, la subjetividad, la historicidad y la funcionalidad, las más determinantes fueron las repercusiones del contexto histórico-religioso que casi seguramente obligaron al traductor, como la conformidad con las ideas de la Iglesia de Roma, a la elección de su manera de ser fiel al texto. No obstante, es necesario incluir la funcionalidad de la lengua italiana que se adaptó muy fácilmente, tanto a esta forma de traducir, como al idioma castellano, siendo en determinados casos bastante parecido al vulgar toscano. En muchas de las definiciones que se sucedieron sobre la clásica discusión de la traducción y su

¹²⁷ Amparo Hurtado Albir *La noción de fidélité en traduction*, Col. Traductologie, 5, París, Didier Érudition, 1990, p.102.

¹²⁸ Cary E. *Les grands traduction dans le monde moderne*, Ginebra, Georg., 1963, p.21.

¹²⁹ Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España durante el siglo xv*. La "Iliada en romance" y su contexto cultural, Universidad de Salamanca, 1997, p. 29.

fidelidad o infidelidad, y que se multiplicaron con el pasar de los años, se encuentra un reflejo del procedimiento de elaboración de la traducción de Giulio Zanchini. El traductor toscano, en sus versiones intentó conseguir el equivalente natural más cercano en la lengua italiana¹³⁰; sustituir la materia textual de la lengua original por la materia textual equivalente en la lengua de llegada y encontrar el equivalente de traducción en el vulgar toscano¹³¹. En la búsqueda del equivalente prevalece la naturalidad y la exactitud de la expresión. Por otro lado, Zanchini primó el sentido y luego el estilo. La equivalencia traductora del *spedalingo* estuvo sujeta a normas de carácter sociohistórico que determinaron la naturaleza misma de la traducción¹³². Una de las definiciones que parece muy interesante, sobre todo, si se quisiera puntualizar sobre la entera obra del traductor toscano, es la de Nord:

La línea entre fidelidad (ser fiel) y servilismo (ser demasiado fiel), por un lado, y libertad (ser libre) y libertinaje (ser demasiado libre, a saber, adaptar o ‘incluso’ parafrasear) por otro lado, se traza según criterio de que una versión ‘demasiado fiel’ o ‘demasiado libre’ no es equivalente al original y, por ende, no puede llamarse propiamente traducción (1998a/1991 : 22).

En ninguna traducción de Zanchini se encuentran rasgos de servilismo, ni siquiera de libertinaje, a parte de la traducción de la obra Pineda (si se puede considerar como una traducción) en la que se encuentra una verdadera paráfrasis de la obra castellana, alejándose mucho más del texto español. En general, en la traducción italiana se establece un perfecto equilibrio entre fidelidad y libertad cuando es extremadamente necesario, sin exceder en la primera y buscando una libertad casi imperceptible. En cualquier caso, el traductor toscano fijó un tipo de relación diferente en cada texto, que dependió tanto de la finalidad que quiso dar a su trabajo como del contexto sociohistórico en que se germinó el acto traductor. La época en que se efectúa la traducción (reiterando, a finales del siglo XVI e inicio del siglo XVII), el medio sociocultural de llegada (la impresión de varios editores toscanos) y el conjunto de las normas que las caracterizan (las fijadas por la Iglesia) fueron otro tipo de elecciones que condicionaron la traducción del texto original¹³³.

¹³⁰ Nida, Eugene A. *Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating*. in Reuben A. Brower, Editor. *On Translation* (New York, NY: Oxford University Press), 11–31, 1959, p. 20.

¹³¹ Catford, J. C., *Una teoría lingüística de la traducción: Ensayo de lingüística aplicada*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1970, pp. 39-40.

¹³² Rosa Rabadán, *Equivalencia y Traducción: Problemática de la Equivalencia Translémica Inglés-Español*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 1991, p. 291.

¹³³ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción..., Op. Cit.* pp. 209-210

En las expresiones italianas utilizadas por el traductor toscano no existen, por supuesto, equivalencias fijas, transcodificables, ni pre-establecidas de antemano fuera del contexto, a parte de las frases hechas y algunos elementos morfosintácticos. Por otro lado, existen algunas convenciones que imponen al traductor algunos mínimos condicionamientos lingüísticos y textuales según vaya dirigiendo su versión a un personaje diferente: arzobispo, la novia de su primo, un fraile, una dama de Florencia, etc. Zanchini utilizó diferentes técnicas en cada caso, privilegiando la cultura de partida o de llegada. Parece ser que en general su finalidad traductora siempre ha sido la de permitir que el texto traducido al italiano funcionara como el texto original también en los casos en los que recorta su traducción, por ejemplo, en la *Torre de David* de Jerónimo de Lemos, donde decide traducir solo un diálogo. En este caso, aunque no funcione como el texto original, quiso informar sobre una parte de la obra castellana que probablemente le parecía más interesante y útil. Finalmente, la aproximación con las obras castellanas fueron diferentes ya que algunas soluciones adoptadas en una traducción no fueron las mismas en otras. En su literalidad, las traducciones presentaron siempre un carácter dinámico. De acuerdo con Umberto Eco, el concepto de fidelidad siempre tiene que ver con la persuasión, que la traducción sea una de las formas de interpretación y que tiene siempre que aspirar, partiendo desde la sensibilidad y de la cultura del lector, a encontrar la «intención del texto», lo que la obra dice o sugiere en relación con la lengua en el que se expresó y al contexto cultural en el que nació¹³⁴. Es la «intención del texto original» lo que Zanchini consigue obtener en sus versiones. Sus traducciones, por muy fieles que sean, presentan algunos márgenes de infidelidad, aunque sean mínimos, respecto al núcleo de presunta fidelidad. Intentarán restituir el sabor de la lengua y del periodo histórico de origen, pero en realidad en este acto, incluso Zanchini, estaba modernizando, de alguna manera, el original castellano¹³⁵.

Llegando a este punto, es oportuno plantearse otra pregunta: ¿se pueden analizar y clasificar las técnicas de traducción empleadas por Zanchini utilizando los nuevos procedimientos técnicos de traducción de las Estilísticas comparadas? Puede ser posible. Una de la razones básica es que, en el ámbito lingüístico, la historia del italiano y del español enseña que entre las dos lenguas hubo muchos encuentros y desencuentros en el sucederse de las épocas. Curiosamente, fue en «el Siglo de Oro,

¹³⁴ Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani, 2010, p. 16.

¹³⁵ *Ibidem*, pp., 17, 171.

precisamente en la época en la que Italia y España estuvieron más relacionadas, cuando se produce la mayor diversificación en esa transición entre el español medieval y el moderno, es cuando el español abandona una serie de elementos afines al italiano»¹³⁶.

Sin embargo, con la traducción devocional en ambos idiomas no siempre se llegará a visualizar un cambio sustancial en los tres planos introducidos por Vinay y Darbelnet (1958), es decir, el del léxico, el de la organización (morfología y sintaxis) y el del mensaje¹³⁷. Las aisladas alteraciones no permiten una identificación precisa de las técnicas como de costumbre empleadas por Zanchini, que ciertamente no son unívocas sino variadas según la tipología del texto castellano. En cualquier caso, se trata de traducciones que presentan un alto porcentaje de literalidad, y que, solamente en casos determinados, son visibles técnicas de traducción oblicua. La cercanía de las dos lenguas permite fácilmente una traducción literal y, por lo tanto, una correspondencia exacta en cuanto al léxico y a la estructura. Se hallan algunos casos de: 1) préstamos, «palabras incorporadas a otra lengua sin traducirlas»; 2) calcos, «préstamos de un sintagma extranjero con traducción literal de sus elementos»; 3) traducción literal, «la traducción palabra por palabra». Pero también algunos procedimientos típicos de la traducción oblicua como: 1) transposición, «el cambio de categoría gramatical»; 2) la adaptación, «cuando se utiliza una equivalencia reconocida entre dos situaciones»¹³⁸. Además algunos procedimientos añadidos por Vinay y Darbelnet, por ejemplo: 1) la compensación, «se trata de introducir en otro lugar del texto un elemento de información o efecto estilístico que no ha podido ser colocado en el mismo sitio en el que aparece en el texto original»; 2) disolución y concentración o amplificación vs economía; 3) generalización vs particularización, la primera «consiste en traducir un término por otro más general», la segunda «es el caso contrario». 4) gramaticalización vs lexicalización, «la gramaticalización consiste en reemplazar signos léxicos por gramaticales [...]». «La lexicalización es el caso contrario»; 5) inversión, «se trata de trasladar una palabra o sintagma a otro

¹³⁶ Ariza, Mercedes *et al.* (2007): "La fraseología de las emociones y la adquisición de la competencia comunicativa intercultural", María Isabel González Rey (dir.), *Adquisición de las expresiones fijas. Metodología y recursos didácticos*, Cortil-Wodon: EME & InterCommunications S.P.R.L., p. 14.

¹³⁷ Vinay y Darbelnet, *Stylistique comparée de français et de l'anglais. Méthode de traduction*, París, Didier, 1958 (*Comparative Stylistics of French and English. A Methodology for Translation*, Amsterdam, John Benjamins, 1995).

¹³⁸ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción...*, *Op. Cit.* pp. 258.

lugar de la oración o del párrafo para conseguir la estructura normal de la frase en la otra lengua»¹³⁹.

Por las diversificaciones de las obras castellanas es casi imposible encontrar todos estos casos de técnicas aplicadas a la misma traducción. Razón principal por la que cada autor examinado presentó características diferentes, rasgos propios en su traducción a la que Zanchini intentó reproducir el mismo efecto al que apuntaba el original español. Además del efecto reproducido y del pasaje de una lengua a otra, como es lógico, el traductor toscano tuvo que tener en cuenta los elementos culturales diferentes de los dos países¹⁴⁰. Actualmente, si se quisiera desarrollar una comparación de una traducción italiana con la original española o viceversa, como las que se han desarrollado, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ambas lenguas se hayan transformado con el pasar de los siglos. La italiana menos que otras lenguas europeas. Como explicó Contini, a propósito de una traducción de un soneto de Dante¹⁴¹, algunas palabras en el ámbito del léxico presentaban un significado diferente de lo que se atribuye hoy. Por lo tanto, para analizar aquellos vocablos que parecen alejarse mucho del sentido de los de la obra original es necesario recurrir a vocabularios de la época (tanto del traductor como del autor), si no se quiere caer en fallos y juzgar de manera equivocada la versión traducida.

Es imprescindible subrayar que en este trabajo se querido examinar tanto la influencia que tuvo la traducción, como las relaciones del texto italiano con el original, evidenciando en parte las técnicas, y la metodología adoptada por el traductor toscano. Si se estudiaran solamente las repercusiones y la transmisión de las traducciones italianas de literatura devocional no haría falta examinar los textos traducidos, las formas de traducir, si es fiel o menos, los errores, los problemas lingüísticos, etc., porque ya circularon e influenciaron, pese a los métodos de traducción, a la corrección y pertinencia del texto traducido, por lo tanto, llegan a ser irrelevantes¹⁴². Sin embargo, la difusión de las traducciones de Zanchini no son comparables a la difusión de autores como, por ejemplo, Lutero y su traducción en alemán de la Biblia, ni por número de reproducciones (considerados los ejemplares limitados que hoy quedan en las bibliotecas italianas y algunas de otros países), ni por la importante reverberación comparable a la de Lutero. Estas versiones han sido

¹³⁹ *Ibidem*, pp., 258-260.

¹⁴⁰ Umberto Eco, *Dire quasi...*, *Op. Cit.*, 163.

¹⁴¹ Gianfranco Contini, «Esercizio d'interpretazione sopra un sonetto di Dante», en *Varianti e altra linguistica*. Torino: Einaudi, 1979, pp. 61-68.

¹⁴² Umberto Eco, *Dire quasi...*, *Op. Cit.*, 170.

importantes en el complejo para la Reforma católica, sobre todo, para los pocos lectores eclesiásticos y laicos, proporcionando nuevos conceptos, etc., y, lingüísticamente, han obligado a la lengua de Dante a confrontarse con nuevas posibilidades expresivas.

III.6. Unas aportaciones temáticas de las traducciones italianas: la oración

El carácter divulgativo de la literatura espiritual y devocional española es uno de los rasgos que más se destacan a la hora de considerar las traducciones italianas de todos los autores de la península ibérica. Esta peculiaridad se obtuvo con el «cultivo de un rico acervo de imágenes, símiles y metáforas, con los cuales popularizó la doctrina, haciéndola asequible a la más sencilla inteligencia, desterrando, así, el característico secretismo...¹⁴³». Son obras donde prevalece un nivel de introspección, una capacidad autoanalítica, una sutil psicología que no existe en los espirituales italianos de la época. Un ejemplo práctico puede ser la mística florentina Maria Maddalena de' Pazzi comparada con Teresa de Jesús, menos introspectiva que la segunda. La profunda moralidad, el alto valor literario y la impactante calidad media de muchos cultivadores son otras de las características que algunos estudiosos, como Guillermo Serés, han destacado¹⁴⁴. Estas características que se acaban de mencionar se señalan como elementos principales de confluencia, o mejor, de traspase a la cultura italiana de este siglo y, a la vez, se podrían añadir al catálogo de las posibles razones de estímulo entre los traductores, editores, escritores, etc., para la composición de las traducciones italianas que, además, encontraron una ulterior motivación en la temática oracional. Está claro que extenderse en el listado de las motivaciones sería imposible, ya que cada traducción conlleva una historia y aspectos personales reservados a cada relación impresor-traductor. La falta de una perspectiva italiana concreta sobre la oración y meditación, aunque fue un tema relativamente conocido a partir de san Bonaventura, puede ser una entre la multitud de motivaciones-razones posibles incisivas en la composición.

De acuerdo con Armando Pego Piugbó y sus exposiciones, que evidencian no solamente la enorme contribución de la literatura espiritual a la historia de la literatura española, sino la difusión e importancia de los tratados de oración¹⁴⁵, «columna vertebral de la literatura espiritual española del siglo XVI»; se seguirá con el examen de las posibles aportaciones al sistema espiritual y literario italiano gracias a los tratados de oración y meditación, igual que todas las obras traducidas por

¹⁴³ Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Arcadia de las Letras, Madrid, 2003, p. 39.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴⁵ Cfr. Armando Pego Piugbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

Giulio Zanchini. Es obvio que no hay que considerar al traductor toscano como el único interprete y autor de estos aportes, pero sí como uno de los primeros artífices y promotores de conceptos nuevos procedentes de la península ibérica. Se trataría de la asimilación de las nociones espirituales y españolizadas que «vuelven» a Italia bajo otra forma, como se ha dicho, con otra sangre y aspectos más innovadores en las que, como dijo Armando Pego (p. 21), «no se le puede negar su carácter sustancialmente literario, es decir, el estar formada por toda una serie de obras cuyo mensaje es elaborado de acuerdo a principios, medios y fines que cabe calificar de artísticos, de igual modo que el de los productos habitualmente considerados literarios». Las aportaciones de todas las traducciones italianas se mueven hacia una espiritualidad interior suportada por la elevación de la oración, «consecuencia de la revolución originada en el pensamiento europeo por el Humanismo (p. 21)». A través de estas obras, reiterando, no solamente las de Zanchini, se refleja además el tributo español a la crisis espiritual de la Europa moderna, por medio de sus «dogmas rígidos», y escritos que «intentaron difundir una nueva forma de comprender las relaciones entre Dios y el hombre, el hombre y la sociedad, y el hombre consigo mismo»(p. 22). Se trata de «nociones que vuelven a Italia», ya que, la nueva espiritualidad española se empapó tanto del recogimiento franciscano, como de las prédicas de Savonarola de la orden dominicana y del monasticismo de Benedetto da Norcia (Bendito de Nurcia), regenerando todos sus principios, proponiendo nuevas perspectivas y disponiéndose hacia otros caminos. Con ellos, como explicará a finales del siglo XIX John Addington Symonds, «after the years 1530 seven Spanish devils entered Italy»¹⁴⁶. Los siete diablos fueron: la inquisición, el jesuitismo, el gobierno virreinal, la soldatesca insolente, los impuestos desorbitados, los pequeños principados e hidalguismo afeminados. Por lo que parece, ninguno confluye en la espiritualidad trasladada por Zanchini, solo se encuentran obras compuestas por jesuitas (como puede ser la traducción de la obra de Pedro de Rivadeneira y las de Arias), pero que no conllevan ningún tipo de principio o influencia jesuítica determinante e impactante.

En la mayoría de los tratados españoles traducidos al italiano por Zanchini se alteran retórica sacra, como especie incluida en este género literario¹⁴⁷, con las

¹⁴⁶ *Renaissance in Italy (The Catholic Reaction)*, London, Smith and Elder Compañy, 1898, t.I, p. 47).

¹⁴⁷ Antonio Martí, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1972, p.9.

prédicas y catequesis (fórmula que Ignacio de Loyola propuso en su estancia en Roma en sus insignes *Ejercicios espirituales*), esencias de las renovación espiritual en todo el siglo XVI. Quizá fueron los escritos del fundador de la Compañía de Jesús publicados por primera vez en Roma en 1548 con el título *Exercitia spiritvalia*, la primera aparición de una obra que sustancialmente encerraba un tipo de espiritualidad interior destacándose de los principios de la escolástica. Otra traducción que pudo aportar un concepto reformado y renovado como el de la oración mental fue la del *Libro de la Oración y meditación* de fray Luis de Granada. No fue Zanchini quien la elaboró por primera vez. Su traducción del padre Granada remanda a 1602 y se tituló *Dottrina spirituale*; mientras que la traducción del *Libro de la Oración y meditación* fue por obra del médico mantuano Vincenzo Buondi,¹⁴⁸ solo siete años después de su primera aparición castellana en 1554. Con estos escritos entra en la espiritualidad italiana un proceso nuevo. Como lo definió Arturo Llin Chafer¹⁴⁹, se trató de un periodo en el que se va concentrando una «democratización de la oración». Además, según Pego, se fue extendiendo una «polarización entre oración vocal y oración mental»(p. 29), determinadas por el enfrentamiento del recogimiento y del Alumbradismo. A propósito de oración mental, fue Zanchini el primer traductor de Antonio Cordeses, quien, ya a partir de los años sesenta junto con Baltasar Álvarez, fue el artífice de numerosos problemas debidos a la oración de silencio que les costó la supresión a finales de la década siguiente (p. 31). Toda la complicada doctrina de Cordeses, provincial de Toledo y Aragón, se basaba en la imaginación de las escenas de la vida de Cristo que requería un ingente esfuerzo por parte del cristiano. Giulio Zanchini fue el primero en introducir en la península itálica, gracias a *Itinerario della perfettione christiana*, publicado en Florencia (*Alle Scale di Badia*) en 1607 por el impresor Francesco Tosi, la doctrina de la contemplación de Dios a través del descanso de todas las actividades.

Hay que recordar que en el siglo XVI la península italiana no fue teatro de la gran discusión entre los defensores de la oración vocal y de la oración mental. Estas controversias permanecieron en España pese a las numerosas traducciones. Por otro lado, se llegó a difundir toda la práctica de la oración española gracias a los tratados

¹⁴⁸ *Trattato dell'oratione, et della meditatione, nel quale si tratta de' principali misteri della fede nostra, con altre cose di molto profitto al Christiano, composto per lo R. Frate Luigi di Granata ... et tradotto dallo spagnuolo, per l'eccellente medico M. Vincenzo Buondi Mantouano*; In Vinegia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1561.

¹⁴⁹ Arturo Llin Chafer, «Fray Luis de Granada y la democratización de la oración», *Anales valentinos* 34 (1991), pp. 247-270.

«importados»; así como la «meditación», otro género incluido en los ejemplares que se trasladaron a la lengua italiana. En línea general, se van difundiendo como en España los manuales de oraciones vocales, doctrina sobre el aprovechamiento espiritual, consejos e avisos, etc. Asimismo, la difusión de los tratados de meditación en lengua vernácula. Posiblemente, la única diferencia substancial será el periodo de introducción que tardará algunas décadas en la península itálica, casi al final del siglo XVI. En cambio, las nociones de oración mental y de meditación se difundieron al igual que en España, es decir, a través de la lengua vernácula. Si por un lado tenemos la lengua castellana en lugar del latín, en el caso de Italia se empleó el vulgar toscano, lengua madre del traductor Zanchini. La «meditación», otro concepto introducido por la doctrina del padre Granada y sucesivamente traducida al italiano, representaba la parte central de la oración que discernía en las cinco partes de las que las primeras eran la «preparación y lición» y, sucesivamente, el «hacimiento de gracias y petición»¹⁵⁰. Ya se ha hablado del influjo de Savonarola, autor de *Dell'oratione mentale* (Firenze, 1492), censurado por el *Índice* en ambos países, así como el de Serafino da Fermo. Los autores italianos se fueron asimilando y mezclando al pensamiento de Granada quien creó el propio a partir de doctrinas, como estas, elaboradas algunos años antes. No hay que olvidar el *Fascicularis* de san Bonaventura como otra aportación a los escritos de fray Luis, sobre todo a la subdivisión de los tiempos de cada día de la semana. Pero la originalidad del método de fray Luis, como es notorio, fue la difusión de la oración mental a todas las fases de la vida cristiana. A través del autor (que escribió en lengua castellana), como de los traductores italianos que se sucedieron traduciendo cada obra del padre Granada, la noción de oración mental y la de meditación, imprescindible propagadora del Evangelio y de la oración sin interrupciones, sobrepasaron los confines y los límites de la tradición monástica para divulgarse a todo cristiano. Todos los tratados de oración contribuyeron a la formación de un concepto global de ella, que para definirla casi siempre se utilizó el famoso enunciado de Juan Damas Ceno, es decir, «levantamiento de nuestro corazón a Dios», y que gracias a Granada adquiere múltiples condiciones. Armando Pego exalta el carácter conflictivo de la obra de fray Luis, quien se dirige a «un número de lectores potencialmente muy amplio, con una finalidad educativa y no aleccionadora según el modo de entender la oración dentro

¹⁵⁰ Fray Luis de Granada, *Obras Completas I*, ed. De Álvaro Huerga, Madrid, F.U.E., 1994, p. 45.

de una específica Orden religiosa»; incluso a partir de sus fuentes italianas (pp. 59-63) como la de Savonarola, la de Battista da Cremona e Serafino da Fermo pero también la increíble difusión debida a las numerosas traducciones catalogadas por el padre Maximino Llaneza en su *Biobliografía del V.P.M. Fray Luis de Granada* (tomo I, pp. 14-15). Está claro que la obra de fray Luis es una relectura también de la tradición espiritual italiana; una respuesta propia a la Reforma, un querer precisar y volver a iluminar las fuentes de la tradición cristiana, ni en clave humanística ni en la de la Contrarreforma. Por decirlo de alguna manera, disolvió toda la estructura aportada por la escolástica. Sus fundamentos serán las virtudes teologales que se propagaron en su afán principal de proponer unas vías válidas para la oración que solo se encontraron en la contemplación e imitación de la vida de Cristo. La meditación, siguiendo la perspectiva de los tratados de oración del siglo XVI, obtiene valor persuasivo y resulta imprescindible para mover el propio espíritu hacia la intimidad de Dios. Según Pego, «funciona entonces como una relectura de la voluntad de Dios manifestada a través de las Sagradas Escrituras, especialmente por medio de los pasajes de la vida de Cristo que culminan en su Pasión» (p.61). Meditación significó, además, total participación a la lectura de la vida de Cristo, un proceso mimético e interpretativo paralelo al Humanismo.

Con el *Exercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros, (1500) se introduce en el contexto espiritual italiano lo que se ha definido como la síntesis de la tradición monástica española. Con las principales corrientes espirituales de la *devotio moderna*, centrarán su visión en la meditación de la vida y Pasión de Cristo permitiendo, además, que la oración pasara de ser un mero acto de la memoria de cada devoto para llegar a ser un ejercicio mimético de la vida de Cristo. Se trataba, como afirmó Pego, de una «vuelta a las antiguas fuentes de la espiritualidad monástica»; fue un código «destinado sólo a los novicios y a los monjes de su abadía, aunque extensible, en determinadas circunstancias, a algunos huéspedes (p. 121)». Además, la obra de Cisneros, puede que tuviera una doble importancia. Si, por un lado, difundió la corriente de la *devotio moderna* engendrada por Tomas de Kempis (1380-1471) junto a los místicos alemanes y flamencos del siglo XVI, y caracterizada por su profundidad e intimidad; por el otro, contribuyó a la difusión de la Teología Mística con la descripción de las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva), así como los «exercicios» de los días de la semana, es decir, oración, meditación y contemplación atribuidas a las tres virtudes teologales. El modelo de meditación

monástica que se propagó con la obra de Cisneros se caracterizaba por ser un «arte de la memoria» y no un proceso de mimesis de la vida de Cristo y de su Pasión. Una práctica silenciosa en el pleno recogimiento del monje que la ejercía empezando por la lectura de textos sagrados (puesta en oración), y memorizando todos sus pasos llegaba a la imitación amorosa de Cristo, ya que la oración no era otra cosa que la fase anterior de la contemplación del amor del ser supremo. La meditación será el primer paso para llegar a la contemplación. Las numerosas meditaciones, oraciones y contemplaciones constituían la única forma para proceder en las tres vías. La univocidad de la obra de Cisneros es la divulgación y accesibilidad de las enseñanzas de la *devotio moderna* al pueblo. Siendo una síntesis de esta corriente espiritual, la humanidad de Cristo fue el eje central en torno al cual se movió la vida espiritual en la búsqueda de la imitación de los ejemplos de Cristo. Está claro que la mayor aportación en el campo de la Humanidad de Cristo y del proceso de *mimesis* como total seguimiento de la Pasión vino de la pluma de Francisco de Osuna y de su *Primer abecedario* (Sevilla, 1528) . Solo algunos años después (1598) Zanchini publicará su traducción del *Gracioso convite* que se ha analizados en los capítulos sucesivos.

Gracias a las traducciones, en Italia se irá conociendo poco a poco el método de oración español hecho por imágenes y discurso, así como toda la preocupación de renovación religiosa que se vivió en España durante las primeras décadas del siglo XVI. Lo que importaría resaltar es que en ambos países la literatura sobre la oración se difundió en lengua vernácula, sin duda, más incisiva y capaz de implicar a todo cristiano. Por primera vez, estas doctrinas se alejaban de los límites que imponía el monasterio y pasaron a ser desde una literatura para pocas personas a una más amplia. Es más, como subraya Armando Pego (p. 76), se hace casi imprescindible leer toda la literatura devocional, incluidos los Evangelios en lengua vulgar, «porque Cristo quiso que su doctrina fuese dada a conocer universalmente». La lengua vernácula representará el único medio de comunicación, un símbolo de modernidad que permitió el avance de la tradición medieval sin entrar en inútiles enfrentamientos y comparaciones con el latín. Por tanto, hubo una prolongación de la literatura monástica pero, al mismo tiempo, una superación de los límites del idioma del Lacio, siendo el vulgar en cualquier caso abierto a un público más amplio. Citando el prólogo del *Tratado de la oración* de Antonio Porras (Alcalá de Henares, 1552), resulta evidente cómo el acto de escribir las obras en la lengua vernácula

fuera un sistema para que todos los textos cristianos se pudieran esparcir incluso en tierra no cristianas:

todas las Christiana letras estuvieran escriptas y trasladadas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no sólo los Escoto y Vernicos las leyesen, sino que también los mismos Turcos, Sarracenos las pudiesen leer y entender.

El mismo autor llevó al Concilio de Trento cuestiones como la de la lengua vernácula en los textos evangélicos. A partir de textos como el de Porras, se empezó una verdadera defensa de los textos sagrados en lengua romance en contraposición al oscurantismo escolástico. No obstante, el primer precursor de la espiritualidad en lengua vernácula fue Juan de Valdés con su *Diálogo de Doctrina Cristiana* (1529). El escritor español, que murió en Nápoles en 1541, basó su modelo sobre la primera tratadística cristiana eligiendo como fundamento de todos sus principios el Padre nuestro.

Como se afirmó anteriormente, la proliferación de libros que trataron el tema de la oración durante el siglo XVI en España llegó a Italia gracias a las traducciones. La mayoría de los escritores españoles de este género de la literatura devocional intentaba responder a todos los interrogativos y exigencias que suponía la Reforma. La oración fue uno de los temas más interesantes de toda la espiritualidad. Como afirmó Cristóbal Cuevas, «a fines de la Edad Media y a lo largo del renacimiento, el floreciente misticismo español, tanto ortodoxo, como heterodoxo, lo convierte en centro de apasionados debates¹⁵¹». Igual que en España, en la península itálica las nuevas nociones sobre la oración se fueron introduciendo paulatinamente a lo largo de todo el siglo y no solo a través de las traducciones.

Se multiplicaron a partir de la segunda mitad del siglo XVI los libros de ascética y mística en los que la oración tuvo, cada vez más, un papel principal sobre todo en el alcance de la unión entre el cristiano y el ser supremo. Paralelamente a España, a través de Giulio Zanchini se difundieron, algunas décadas posteriores a sus propagaciones en la península ibérica (segunda mitad del siglo), los libros de «síntesis». Estos escritos «intentaron recuperar el modelo de exposición escolásticas al servicio del método de la meditación y contemplación, invirtiendo así los términos de la evolución precedente» (p. 97). El traductor toscano tradujo dos de los mayores

¹⁵¹ Cristóbal Cuevas, «Introducción» a Fray Luis de Granada, *Obras castellanas II*, Bibliotecas Castro, 1997, p. IX.

autores españoles que escribieron libros de síntesis: Jerónimo Gracián y el jesuita Francisco Arias. Del primero tradujo dos textos, el *Albero prodigioso di rose diuini, che trata di dodici modi di dire il rosario* (Venecia, 1598) y la *Regola unitiua per quelli che desiderano camminare alla perfezzione della vita religiosa* (Florenzia, 1596). Del jesuita Francisco de Arias, quien manifestó una cierta elevación para la oración mental en la plena humildad y siguiendo siempre con la explicación de la contemplación, elaboró otras tres traducciones: la primera y segunda parte del *Aprovechamiento espiritual* (I, 1596 Florenzia; II, 1600 Milán), recomendada (la edición española) por san Francisco de Sales y que fue la primera traducción del *spedalingo* toscano, y el *Trattato della imitazione di nostra donna la sovrana Vergine Maria* (1599, Florenzia). Granada, sucesivamente, marcó el paso definitivo de la supremacía de la oración mental. Gracias a él, autores como Andrés Capilla (otro de los autores traducidos por Zanchini con el *Manuale di esercizi spirituali* publicado en Florenzia en 1599), recogió y completó la tradición sobre la oración:

[...] consideración de alguna cosa ordenada a despertar algún buen afecto en nuestra ánima. Decimos, Ordenada a despertar algún buen afecto, porque la consideración que se ordena solamente a saber, y conocer alguna cosa, aunque sea del mismo Dios, es solamente especulación, y no se puede llamar oración¹⁵².

Como puede verse, Giulio Zanchini no fue solo uno de los principales aportadores de las primeras obras de los más ilustres espirituales españoles, sino también de conceptos y nociones esenciales en la literatura espiritual italiana, como el de la oración mental, de la meditación, de la contemplación, etc., a la que los lectores de la época acudían como empujados por estas obras, que, como mencionó el estudioso Pego, desarrollaban una función publicitaria para la doctrina cristiana, en la que Italia no fue excluida, sino al contrario. Todos estos escritos son un conglomerado de técnicas, de géneros diferentes pero combinados, capaz de atraer la atención del lector, implicándolo y muchas veces respondiendo a sus interrogativos. El lector se ve proyectado en una correspondencia directa con la divinidad, un diálogo espiritual creado no solamente por el amor, donde las palabras se pierden para dejar espacio al encuentro del hombre con su ser supremo provocado por la iluminación. El escritor engendra en el lector una predisposición a la imitación de Cristo intentando contestar a todas sus cuestiones mediante la doctrina cristiana,

¹⁵² Andrés Capilla, *Obras*, Tomo I, Madrid, Pedro Madrigal, 1592, f. 3r.

compartida entre Italia y España, y a través de todas las técnicas retóricas capaces de implicar cada vez más al lector. El carácter pragmático de esta literatura fascinó a los lectores italianos también considerando la ingente cantidad de libros que se tradujeron del castellano al italiano. Gracias a estas obras sobre la oración y meditación, en Italia se observó la acogida de los primeros textos místicos españoles a la que Zanchini dio su gran aportación y contribución. Sin duda, las principales posibles adaptaciones de los tratados de oración (sobre todo la mental, tanto en lengua e como en el vulgar toscano) han sido varias. En primer lugar, por la creación de una conciencia de la dignidad de la lengua vulgar y, por lo tanto, una efectiva expansión de las temáticas espirituales a «todos los estados del cristiano». Otra afirmación posible consistió en el traspasar a Italia aquel bagaje erasmista, tanto debatido por el hispanista Bataillon, de la que está impregnada toda la literatura de los Siglos de Oros pero de la que se necesitaría de un ulterior y profundizado estudio para tener la certeza absoluta.

III.7. Los contemporáneos de Giulio Zanchini

La última parte de este capítulo es una breve aproximación sobre los traductores de literatura devocional española al italiano que vivieron y obraron entre los siglos XVI y XVII y que fueron contemporáneos de Giulio Zanchini. Es necesario, por otro lado, hacer una puntualización: la presente sección no incluye todos los traductores italianos de versiones italianas de los Siglos de Oro, sino que se limita solo a un círculo más restringido tan solo para tener una idea clara de la penetración y expansión del pensamiento devocional hispano en la nación hermana. En concreto, se tratarán aquellos traductores (la mayoría italianos) que trasladaron las obras de los grandes espirituales españoles al idioma de Dante (fray Luis de León, san Juan de Ávila, fray Luis de Granada, Teresa de Jesús, Francisco de Osuna, Gracián de la Madre de Dios, etc.); paralelamente a los autores que tradujo Zanchini, junto a otros de literatura devocional española de gran relevancia. El listado es bastante notable: Pietro Buonfanti, Baldassarre da S. Caterina di Siena, Sulpicio Mancini, Girolamo di Santa Teresa, Francisco de Santa Maria, Martín de la Madre de Dios, Camillo Camilli, Timoteo Bottoni, Timoteo da Bagno, Alfonso Ruspagliari, Giovan Battista Porcacchi, Filippo Pigafetta, Giovanni Maria Tarsia, Remigio Fiorentino, Giovanni Miranda, Pietro Angelieri, Giovan Domenico Florentio, Vincenzo Buondi, Pietro Lauro, Giovanni Giolito de' Ferrari, Giovan Francesco Bordini, Francesco Longoria, Francesco Soto de Langa, Baldo Nicolucci, Grazi Grazio Maria, Pietro Cerrone, Giulio Cesare Valentino, Barezzo Barezzi, Francesco Moneta, Francesco Serdonati, Giovanni Ricchi, Jacomo Bosio, Antonio Bovio, Giovan Battista Bidelli, Scipione Metelli, Salustio Gratij, Tommaso Galletti, Berlingheri Amoroso, Elena Lugrezia Cornara (la única mujer), Tiberio Putignano, Emilio Satini, Eugenio Frezza, Cosimo Ricci, Cosimo Gaci, Alexandro de San Francisco, Tullio Crispoldo, Alfonso Dominguez, Cosimo Baroncelli, Alfondo de Ulloa, Dominico di Gaztelu, Mabrino Roseo da Frabriano, Lucio Mauro, Pietro Barozzi, etc. Todos estos nombres de traductores, que se encuentran en los catálogos de las bibliotecas italianas y que pasaron desapercibidos, son solamente una parte de los que en realidad obraron en Italia durante los Siglos de Oro. Algunos estudios realizados en las bibliotecas españolas, como el *Catalogo de la Exposición Bibliográfica Hispano-Italiana de*

los siglos XVI a XVII¹⁵³, han demostrado una conspicua presencia de numerosos ejemplares de traducciones italianas de obras castellanas en las bibliotecas españolas, como la de la Central de Barcelona. Se observa la:

[...] aceptación que tuvieron en tierras italianas las obras de nuestros hombres de ciencia y de nuestro más insigne literatos desde los tratados de agricultura de Herrera a los de táctica militar de Mendoza, desde las vidas de Santos como San Vicente Ferrer, Luis de Beltrán, San Francisco de Borja o Santa Teresa, hasta las biografías de «hombres no menos espirituales y eruditos» como el Padre Juan Eusebio Nieremberg; desde los tratadistas de medicina y los naturalistas más destacados, hasta las obras de los que escribieron sobre comercio, economía derecho...¹⁵⁴.

Po otro lado, la figura de Giulio Zanchini fue mucho más definida respecto a los traductores que citados, más poliédrica. Abrazó el vasto campo de la literatura devocional española para llevarlo a Italia y al conocimiento de los italianos. Hay que decir que el traductor en general, durante toda esta época, fue un oficio mucho más reconocido que en la Edad Media, diferenciándose del «intérprete» que preferirá la oralidad; se afirmó como una verdadera profesión¹⁵⁵. En el caso del traductor toscano se puede hablar de una verdadera especialización del trabajo de traductor, sobre todo por las temáticas. Aportó una garantía a la obra, un sello sinónimo de confiabilidad y, por supuesto, un respaldo para su editor. Es decir, un éxito garantizado por su trabajo, símbolo de certeza que siempre se consideró impecable entre los editores y también, evidentemente, entre los lectores de la época. La peculiaridad de Giulio Zanchini es, además, el número de autores españoles diferentes de los que se ocupó, hasta dieciséis sin contar las ulteriores ediciones de los mismos autores españoles.

Entre los autores del listado merecen una mención especial escritores como Filippo Pigafetta (1531 - 1591), descendiente de una ilustre familia vicentina. Las fuentes consultadas describen a este escritor como a un hombre que viajó mucho, recordando sus hazañas y honorificaciones y su gran dignidad. Vivió en Florencia, Pisa (uno de sus mejores amigos fue el duque Ferdinando), luego en Roma; viajó a París, (para establecer relaciones y contactos con el rey de Francia contra los turcos), también a Croacia, Estocolmo, Egipto, Tierra Santa, Inglaterra, etc. Durante estos

¹⁵³ Barcelona, Casa Provincial de Caridad, Imprenta-Escuela, 1942.

¹⁵⁴ Diputación Provincial de Barcelona, Biblioteca Central, *Catalogo de la Exposición Bibliográfica Hispano-Italiana de los siglo XVI a XVII*, Barcelona, Casa Provincial de Caridad : Imprenta-Escuela, 1942, p. 62.

¹⁵⁵ Cfr. Carlos Alvar, *Traducciones y traductores [Texto impreso] : materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares, Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2010.

viajes se dedicó a la organización militar, a la defensa de las plazas, a las fortificaciones, a disertar sobre el «trabajo de la guerra», y a la estrategia militar. Las letras fueron su segunda pasión, de la que sacó mucho provecho para su primera ocupación y que le ayudó mucho a la largo de su vida. Pasado 1582 se mudó a España, donde vivió después de un breve periodo en París. Su primera traducción fue las *Lettere et Orationi...*(1573) del cardenal griego Basilio Besarión, obra traducida desde el latín al vulgar toscano. En estos escritos se exhortaba a los príncipes de Italia a la «Liga» y a emprender una guerra contra los turcos. En 1594 fue reeditada en Florencia por Filippo Giunti (impresor que también editó algunas traducciones de Zanchini), que fue dedicado a Ferdinando de' Medici. Sucesivamente, sus traducciones se irán centrando en temas como las estrategias de guerras, los avisos, el arte militar, etc., como *Le meccaniche di Guido Ubaldo* (Venecia, 1581), o el *Tratado breve dello schierare in ordinanza gli eserciti...* (Venecia, 1586). Giacopo Contarini coleccionó todos sus escritos en la obra *Documenti, & avvisi notabili di guerra...* (Venecia, 1602). Por su habilidad en ilustrar las tácticas de guerra, sobre todo, las practicadas con *León imperator*, fue llamado por los autores del *Giornale d'Italia* con la denominación de «Bravissimo interprete». Entre sus escritos más importantes merece la pena citar el *Discorso* que introdujo la célebre obra de Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata* (Venecia, 1583). Relacionada con España es una obra que escribió sobre la orden de la Armada, el *Discorso sopra l'ordinanza dell'Armata di Spagna nel navigare, en el combattere* (Roma, 1588). Como se puede ver, la mayoría de las obras de este escritor-traductor tuvieron una temática bélica. Es impactante ver una de las primeras traducciones del padre Granada, y por lo tanto, con carácter espiritual entre los títulos de las obras de Pigaffetta. *Della introduttione al Simbolo della Fede* (Venecia, 1610) es la traducción de una de las primeras obras traducidas al italiano de fray Luis de Granada que se destaca de otro género de tratados, escritos por el mismo autor con argumentaciones diferentes, por ejemplo, los *Cedimenti degli imperi*, y el *Dei ponti di Roma*. Incluso se encuentran algunos tratados manuscritos como la *Descrittione del Contado, e del Territorio di Vicenza*. Sin duda alguna, fue más escritor que traductor. Francesco Sansovino en *Supplemento alle Cronache* de Fra' Giacomo Filippo le define como «noble Vicentino, filósofo, y matemático, muy querido por los hombres doctos, escribió muchas cosas útiles, y doctas (la traducción es nuestra)»¹⁵⁶.

¹⁵⁶Cfr. Angiol gabriello di Santa Maria, *Biblioteca, e storia di quei scrittori cosi della città come*

Más pertinente a la religión y a la espiritualidad en su obra fue Pietro Buonfanti de Bibbiena. Vivió en la segunda mitad del siglo XVI, fue cura y dejó muchas traducciones desde el castellano al italiano. Entre estas es oportuno mencionar la comedia *Errori incogniti* (Florencia, 1586, por Giorgio Marescotti, otro editor de algunas versiones de Zanchini), una traducción del padre Granada (el autor más traducido al italiano), el *Fiore Terzo, seconda Parte del Memoriale della Vita...* (Florencia, 1572), y el *Fiore Nono, Meditazioni divote sopra alcuni passi e misteri della Vita del Salvatore del P. Luigi di Granata* (Venecia, 1577). Otra traducción interesante fue una de la obra del espiritual Diego de Estella, el *Dispregio della vanità del Mondo* (Venecia, 1581). Existe una posibilidad de que Pietro Buonfanti conociera en su época a Giulio Zanchini, ya que parece pertenecer al mismo círculo de autores y editores, sobre todo, por su cooperación con estos últimos. No llegó a tener la variedad de argumentaciones y autores tratados que el *spedalingo* toscano, pero aportó una interesante contribución, especialmente con traducciones imprescindibles para Italia, como la de san Pedro de Alcántara, el *Trattato dell' Oratione e Meditazione composto da San Pietro d'Alcantara* (Florencia, 1583), otra de Antonio de Medina (O.f.m.), *De' Viaggi* (Florencia, 1590), y los *Ammaestramenti* de Julio Claro (Florencia, 1582 por Giorgio Marescotti). Se encuentra, además, en la misma obra traducida de Estella, un soneto en honor al autor español¹⁵⁷.

Giovanni Francesco Bordini es otro de los traductores contemporáneos de Zanchini que no tiene que pasar desapercibido. Fue teólogo, poeta, traductor y arzobispo de Aviñón. Nació en Roma alrededor de 1536. Después de doctorarse en derecho en mayo de 1558 conoció al florentino Filippo Neri, figura muy relevante en la espiritualidad italiana, del que fue su seguidor. Muy pronto Bordini se agregó a la comunidad de «S. Giovanni dei Fiorentini», y se ordenó como sacerdote en 1564. Tenía ingenio y gusto literario gracias a las ciencias eclesiásticas. Participó en la larga elaboración de las constituciones de la Congregación del Oratorio de Roma que se iban formando y, en 1583, redactó su primer proyecto en latín. En 1588 publicó su primer opúsculo *De rebus praeclare gestis a Sixto V pont. max.* (Roma, 1588), compuesto por dísticos en latín. Fue, además, seguidor del cardenal Ippolito Aldobrandini en su legación en Polonia desde el 1 de junio de 1588 hasta el 27 de

del territorio di Vicenza, Per Gio. Battista Vendramini Mosca, Vicenza, MDCCLXXIX.

¹⁵⁷ Giammaria Mazzuchelli, *Gli Scrittori D'Italia Cioè Notizie Storiche, E Critiche Intorno Alle Vite, E Agli Scritti Dei Letterati Italiani*, Vol. 2, N. 4, Brescia, Bossini, 1763, pp. 2381-2382.

mayo de 1589. El 17 de febrero de 1592 fue elegido como obispo de Cavaillon. Sucesivamente, el 11 de marzo de 1598 obtuvo la sucesión a arzobispo en la metrópoli de Aviñón, ciudad que gobernó activamente. Murió en enero de 1609 y fue enterrado en la catedral. Además de la obra citada anteriormente, escribió una cronología en dos volúmenes titulada *Summorum Urbis et orbis Pont. series et gesta...Ex Annalibus ampliss...* (París, 1604). Sus poemas se encuentran en varios libros, como una elegía *ad Michaellem Mercatum* en *Degli Obelischi di Roma*; otras dos poesías en *Delitia Poetar-Italorum* y, por último, en *Carmina & Epigrammata variorum in Oneliscuma Sixto V. in Foro Vaticano erectum* (Roma, 1587). Más interesantes y pertinentes para nuestro trabajo son las dos traducciones al italiano de dos obras españolas muy relevantes. La primera es del escritor Francisco de Castro sobre la vida del fundador de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, *Vita et opete sante di Giovanni di Dio, dell'istituzione dell'ordine, e suo spedale* (Florencia, 1589), la segunda, es mucho más conocida y se trata de una de las primeras traducciones de la santa de Ávila, *Vita della Madre Teresa di Gesù* (Venecia, 1604)¹⁵⁸.

Camillo Camilli fue poeta y traductor toscano como Giulio Zanchini. No es cierta su fecha de nacimiento así como el lugar, probablemente Siena, o bien, Monte San Savino, en la provincia de Arezzo. Parece que la historia de sus actividades continuó en Ragusa, donde se estableció a partir de 1600, y será rector de las escuelas y profesor de Letras y Humanidades. Solo estas pocas noticias se pudieron sacar de sus obras. De los traductores que mencionados hasta ahora es el que más se acerca a la obra de Zanchini; aunque Camillo Camilli escribió algunas obras, incluso más significativas que las traducciones, como *I cinque Canti di Camillo Camilli aggiunti al Goffredo del signor Torquato Tasso*, publicada en Venecia en 1583. Es el segundo traductor de los citados que se acercó a la obra de Tasso. Esta obra nació de una exigencia de contestar sobre algunas observaciones que acusaban al autor de la *Gerusalemme liberata* de dejar inacabados algunos episodios de la misma obra. La segunda obra escrita por Camilli dedicada a Ferdinando de' Medici fue editada en Venecia en 1586. Se trata de *Le imprese illustri di diversi, coi discorsi di C. Camilli* que, según las fuentes consultadas, presenta características muy similares a la primera. Muy interesante es un poema religioso *Le lagrime di santa Maria*

¹⁵⁸ *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1970, pp. 507-508.

Maddalena (primera edición en Perugia, y la segunda en Palermo en 1597), que se puede clasificar bajo el género canónico, iniciado por el mismo Tasso. En esta breve composición poética se narra la conversión de santa Maria Maddalena de' Pazzi, con un estilo típico al de Petrarca. En 1600, Camillo Camilli es profesor en Ragusa (Sicilia). Los sicilianos que le conocieron hablaron de él como de una persona dulce y muy espabilada, con un gran ingenio. Forcella en su *Inscrizioni delle chiese e di altri edifizii di Roma...* (Roma, 1869) le describió como un personaje muy experto en los negocios públicos y, además, como un óptimo orador. Vivió en Ragusa los últimos días de su vida, hasta el 13 de julio de 1615, fecha con la que se suele indicar su muerte. Además de las obras que citadas, las traducciones que elaboró destacan por ser numerosas y no solamente desde el castellano, sino también desde el latín como la de Ovidio, *Heroides (Epistulae)*, *Fasti*, (Venecia, 1587). Camilli fue uno de los más prolíficos traductores de literatura devocional española. Sus trabajos comprenden traducciones de autores como fray Luis de Granada, del que tradujo dos obras; la primera, es la *Prima parte dell'oratione et meditatione* (con un *Breve Confessario* de Francisco de Evia) editada en Venecia en 1580-1582; y la segunda el *Trattato primo coll'aggiunta del Memoriale della vita cristiana* (Venecia, 1594). De san Juan de Ávila tradujo el *Trattato spirituale sopra il verso «Audi filia»* (Venecia, 1581); de Juan Huarte, el *Esame degli ingegni de gl'huomini, per apprendere le scienze* (Venecia, 1586); de Martín de Azpilcueta el *Manuale de' confessori, et penitenti* (Venecia, 1584) y, terminando, la de san Agustín, *I Sette Salmi penitenziali mutati in rima*, (Anversa, 1595)¹⁵⁹.

Menos incisiva en el campo de la traducción espiritual italiana fue la actividad del perusino Timoteo Bottoni que nació en la capital de Umbría, de Nicolò y Francesca Ercolani en 1531. Fue teólogo, literato y traductor, al principio se dedicó a estudiar medicina. Posteriormente, siguiendo el consejo de su tío Vincenzo Ercolani, que pertenecía a la orden dominica, entró en dicha orden cambiando su nombre Guglielmo en Timoteo y tomando el hábito en Perugia el 25 diciembre de 1551. Al año siguiente se mudó a Florencia, al convento de san Marco, donde siempre, bajo la guía de su tío Ercolani, cultivó los estudios de filosofía y teología. Después de los cuatro años del curso, dio clases de filosofía en el mismo convento y, en 1562, posteriormente a una estancia en Roma, pasó a dar clases de lógica, física,

¹⁵⁹ *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1970.

metafísica y luego ciencias teológicas, hasta 1566. En este mismo año fue elegido prior del convento de S. Maria in Gradi de Viterbo. Sucesivamente, pasó a los conventos de Orvieto, San Gimignano y, por último, San Romano de Lucca, volviendo a Perugia en 1575. En su ciudad natal tuvo el honroso cargo de la sacra lectura en la catedral, recibiendo incluso el título de *maestro di studio*. En Perugia cultivó, además de los estudios teológicos, la poesía y la crónica. Timoteo Bottoni fue también inquisidor general en Génova gracias a la voluntad de Carlo Borromeo y confesor del duque Carlo Emmanuele de Savoia, a quien seguirá en un viaje a España para la boda con Caterina de Habsburgo-España. A causa de la muerte repentina del tío, regresó a Perugia en 1586, donde se retiró dedicándose, en la última parte de su vida, a los estudios históricos y morales. Murió el 13 de junio de 1591. En Florencia fue Benedetto Varchi quien lo inició en la poesía. En 1561 compuso su primera traducción en verso libre del primer libro de los *Re*, que tituló *Basiliade* y que se conservó hasta el final del siglo XVIII en el convento de San Domenico de Perugia. De Timoteo Bottoni queda una colección de *Poesie sacre* que escribió entre 1558 y 1565. Muy importante será la *Vita del p. F. Girolamo Savonarola*, que se guarda en la Biblioteca Augusta de Perugia; los *Annali* del convento de San Domenico desde 1200 hasta 1600. Solo la última fase de la actividad intelectual de Bottoni consistió en la traducción de las obras históricas y morales españolas. Publicó la *Istoria generale di S. Domenico* de Fernando del Castillo; luego, las *Lettere spirituali* de san Juan de Ávila (Florencia, 1550) y del mismo autor español los *Avvertimenti cristiani* (Venecia, 1599). Algunas fuentes añaden a este breve listado también unas traducciones desde el francés y el griego, como *De contractibus*, un volumen de 600 sentencias y algunos sermones¹⁶⁰.

La vida y obra de Giovanni Giolito de' Ferrari está estrictamente ligada a la historia de la empresa familiar de impresores. Nació entre 1554 y 1555, heredó junto con su hermano Giovanni Paolo la empresa del padre Gabriele. Según establecía la tradición familiar, tenía que dedicarse a los estudios que practicó rodeado de intelectuales y eruditos amigos del padre. En 1568, entró plenamente en el trabajo de la editorial mediante las dedicatorias y las traducciones del latín y del castellano. Impulsado por el padre, estudió derecho en Padua pero, después de su muerte, asumió la total responsabilidad de la oficina, ya que el hermano Giovanni Paolo tenía

¹⁶⁰ Cfr. *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1970. Vol. 13, pp. 487-488.

solo 17 años. Dejó sus estudios y se ocupó más de literatura. Con su hermano siguió las huellas del padre y se centró en la publicación de volúmenes de religión, entre los cuales rhay que recordar una impresión del texto de la *Vulgata* en 1588. Gracias a sus contactos con el librero-editor romano Martinelli, los Giolito consiguieron inserirse en el mercado de libros de la capital, permitiendo que Martinelli utilizara su sello. Murió prematuramente a principios de 1591¹⁶¹. Entre sus traducciones de literatura devocional española se encuentran las *Aggiontioni al Memoriale della vita christiana* (Venecia, 1578) de fray Luis de Granada, y *Scorta del peccatore, oue si tratta copiosamente della belta...*(Venecia, 1584), del mismo espiritual granadino, aunque la traducción parece ser de Alfonso Ruspangiarì. Suya es la vulgarización de la *Vita del p. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Giesù* (Venecia, 1586). Por último, citamos una traducción desde el latín al vulgar toscano del poeta y humanista Iacopo Sannazzaro *Del parto della Vergine* (Venecia, 1583).

Del traductor Timoteo Bagno se conocen muy pocas informaciones. Se sabe que fue monje en la Orden de la Camáldula, que perteneció a la comunidad monástica de los benedictinos, y vivió alrededor de la última parte del siglo XVI. Una de las fuentes que se han consultado¹⁶², le atribuye solo dos traducciones desde el castellano al italiano. La primera es la *Del memoriale della vita christiana* publicada en Venecia por Giorgio Angelieri en 1582 (en realidad, se aprende que hay otra edición publicada un año antes) del padre Luis de Granada; y la otra del toledano Alonso de Villegas (de quien se ocupó Zanchini editando otra traducción), la *Vita di Cristo nostro Signore e di tutti i suoi santi*, publicada en Venecia en 1583 y reeditada muchas veces (1588, 1592, 1591, 1593, 1595, 1598, 1599, 1600). Investigando sobre unas ulteriores traducciones de Timoteo da Bagno, se hallan otras que presentan la misma temática espiritual. Una es la traducción al italiano de las obras de Alonso de Orozco *Delle opere spirituali del dottissimo, & diuotissimo p.f. Alonso D'Orosco...*(Venecia, 1581). Se encuentra, además, otra obra de Villegas, la *Vita di Giesù Christo unigenito figliuol di Diom Redentore, e Signor Nostro*, (Mantua, 1589 y, sucesivamente, vuelta a imprimir en Florencia en 1592) y otra del padre Granada, *Della guida uero Scorta de' peccatori* (Venecia, 1576). La última traducción que se encontró parece ser una colaboración con otro de los traductores mencionados en este apartado, Camillo Camilli. Es una colección de las obras del padre Granada

¹⁶¹ *Ibidem*, vol. 55, pp. 164-165.

¹⁶² Giammaria Mazzuchelli, *Gli Scrittori D'Italia Cioè Notizie Storiche, E Critiche Intorno Alle Vite, E Agli Scritti Dei Letterati Italiani*, Vol. 2, N. , Brescia, Bossini, 1763, p. 61.

vuelta al toscano antiguo con título *Le opere del r.p.f. Luigi di Granata dell'Ordine de'predicatori...*(Venecia, 1580) de la que se hicieron muchas reimpresiones.

Igual que con Timoteo da Bagno, sobre Pietro Lauro se conocen pocos datos biográficos. Nació en Modena en 1510, muy probablemente estudió en la Universidad de Bolonia, o bien en Padua, pero su nombre no aparece en las *Acta graduum* de las dos carreras universitarias. Las vulgarizaciones de las obras médicas que él mismo redactó incitan a pensar que debió estudiar medicina. Igual que ocurrió con muchos literatos, Pietro Lauro se interesó en la industria tipográfica veneciana y, por lo tanto, en los años cuarenta del siglo XVI, se mudó a la ciudad lagunar. Principalmente, este autor se conoce por sus notorias vulgarizaciones de los clásicos a partir de 1542 hasta 1568. Algunos documentos en Venecia demuestran que Lauro no era solo un simple gramático que se dedicaba a dar nociones de latín, sino un profesor de griego y latín a un nivel más alto. Junto a la actividad de profesor se dedicó a otras ocupaciones por la necesidad de mantener a una familia numerosa. En el pasado fue bastante criticado por algunos estudiosos (entre todos Castelveto), quienes reprobaban su pretensión de vulgarizar los clásicos sin tener él mucha cultura. Su primera vulgarización fueron los *Oneirokritika* de Artemidoro de Daldis, titulada *Dell'interpretazione dei sogni...*(fue esto un acercamiento a figuras procedentes de España como Diego Hurtado de Mendoza, embajador cesáreo a quien dedica esta obra impresa por el editor Giolito en Venecia en 1542). La siguiente fue la de Costantino Cesare, *De' notevoli et utilissimi ammaestramenti dell'agricoltura...*(Giolito, 1542). Después de estas dos versiones, Lauro fue notado por otros editores venecianos como Tramezzino, quien le encargó la obra latina del astrónomo Johannes Carion (1543) *Chronica, nella quale comprendersi il computo degli anni...* Los escritos que trataban temáticas históricas o de anales tuvieron muchos éxitos en Venecia durante este periodo, así que, consciente de esto, decidió vulgarizar otros como el *Catalogo de gli anni et Principi de la creatione de l'huomo...* de Valerio Anselmo Raid, publicado por Tramezzino en 1544. Sucedieron una traducción desde el latín *Della guerra troiana...* (Venecia, 1543); otra desde el griego, *De i fatti del Magno Alessandro re di Macedonia*, y siguieron *De l'antichità giudaiche* (1544) de Giuseppe Flavio; la *Historia d'Egesippo...* (1544); algunos textos sobre la agricultura, *De agricultura libri...* de Lucio Giunio Moderato Columella, *Le herbe, fiori, stirpi, che si piantano...* de Charles Estienne; otra obra de medicina como el *Corpus Hippocraticum...* (1545). Muy notables fueron dos de las

vulgarizaciones que sucesivamente fueron censuradas por el *Índice*: la primera fue la única traducción del *De Inventoribus rerum* del humanista Polidori Virgili; la segunda, los *Colloquii famigliari...* de Erasmo (1545). Por estas dos obras Lauro fue tachado de luterano debido, en primer lugar, a las deposiciones durante algunos procesos por herejía y, secundariamente, a un cierto interés que el autor demostró por los círculos heréticos de Italia septentrional. Hay muchos testimonios que certifican la simpatía de Lauro hacia la Reforma. La actividad principal del autor modenés es la vulgarización de obras castellanas paralelas a la del latín. El primer periodo de traducción de obras castellanas comprende textos de carácter literario y de entretenimiento: como la *Historia del valorosissimo cavallier della Croce* (1544), el *De l'ufficio del marito, come si debba portare verso la moglie* de Vives (1546) y el *De re aedificatoria* de León Battista Alberti, titulada *I dieci libri de l'architettura* (1546). La otra parte de la vida de Pietro Lauro que es importante subrayar es a partir de 1555, periodo en el que vuelven las colaboraciones con Giolito, y su trabajo estará encaminado hacia la traducción desde el castellano, de textos teológicos y devocionales. Es imprescindible citar el *Oratorio de religiosi, et esercizio de virtuosi...*(1555) y *La seconda parte del libro chiamato Monte Calvario...*(1556), ambos del franciscano Antonio de Guevara, reimpresos muchas veces en los años sucesivos. En su caso se tratará de trabajos por encargo (como se supone ocurrió con Giulio Zanchini), que durante los últimos años proseguieron con la traducción y colaboración en *Tutte l'opere* del padre Luis de Granada, es decir, la *Ghirlanda spirituale* que apareció en 1568; varios años de trabajo le costó la traducción de *Guida de' peccatori...*; colección que fue editada 10 veces en diferentes formatos que atestigua la increíble habilidad empresarial de Giolito en satisfacer las expectativas del mercado durante este periodo. Permaneciendo con la traducción castellana, el interés de Pietro Lauro pasó a ser el género caballeresco, como manifiestan las traducciones de Ortuñez de Calahorra, *Il Cavaliere del Sole...*(1557), o la *Historia di Valeriana d'Ongaria* (impresa en dos volúmenes en 1558-1559). A estas dos traducciones se añaden la *Historia delle gloriose imprese di Polendo figliuolo di Palmerino d'Oliva* (1566). Es evidente, a través de estos trabajos, que Pietro Lauro fue un eficiente traductor, activo en muchas disciplinas, sin embargo, no se interesó solamente en la literatura devocional como Zanchini. En la última parte de su actividad se cimentó en las traducciones de textos de medicina y alquimia, como un manual para la destilación de los medicamentos, el *Tesaurus di Euonomo Filantro...*

publicado con el seudónimo de Konrad Gesner (1566), o la obra de Raimundo Lulio, *De' secreti di natura o Della quinta essentia libri due*. Les sucedieron el *De cose minerali et metalliche...* de Alberto Magno; el *De cose minerali et metaliche...* (1557); el *Il luminare maggiore, utile e necessario a tutti li medici...* (1599). Muy curiosa es la traducción de la obra española de Luis de Lobera de Ávila, el *Libro delle quattro infermità cortigiane, che sono catarro, gotta, artetica, sciatica, mal di pietre e di reni, dolore di fianchi et mal francese, et altre cose utilissime* (1558). Pietro Lauro murió con muchas probabilidades en Venecia poco después de 1568¹⁶³.

En este breve listado cabe recordar que algunos traductores componían traducciones por pura pasión. Es el caso de Vincenzo Bondi (o Buondi), médico mantuano que durante mucho tiempo trabajó en Venecia, donde murió el 4 de enero de 1570 en la parroquia de S. Giovanni di Rialto. Las fuentes que citan a este autor hablan de un deleite personal de Bondi al traducir en lengua vulgar algunas obras de varios autores (se descubrió que la mayoría son españoles). Entre estas traducciones se reconocen las *Opere spirituali* de san Francisco de Borja publicada por Giolito (Venecia, 1561); el *Trattato dell'Orazione, della meditazione, e de' principali Misterij della Fede nostra...* del padre Granada; la *Vita della B. Gertruda...* de Juan Laspergio editada siempre por Giolito (Venecia, 1562); las *Divote confessioni...* de san Agustín (Venecia, 1563); y finalmente, el *Quarto* y el *Quinto fiore della Ghirlanda Spirituale* de fray Luis de Granada publicado respectivamente en 1570 y 1576, ambos en Venecia¹⁶⁴. A estos títulos se añaden el *Auiso de fauoriti e dottrina de cortegiani...* (Venetia, 1544) de Antonio de Guevara.

Muchos más conocidos son los hermanos Grazi, Grazio Maria y Sallustio. El primero nació en Sinalunga en 1553 y murió después de 1625 (su nombre se encuentra también como 'gratia' o 'Gratiamaria Gratij'), fue secretario y colaborador de Federigo Borromeo, además, poeta, bibliófilo, traductor y catedrático. Empezó su actividad literaria como poeta y epigramista publicando en 1584 las *Rime e versi latini sopra il ratto delle Sabine...* (Florencia). Fue un excelente conocedor del griego, latín y español, y tradujo muchas obras tanto teológicas como de otros géneros literarios. Muy a menudo cooperaba con su hermano Salustio, erudito traductor y rector de la iglesia de Nervesa (Trentino). Antes de ser sacerdote, hasta 1596 fue

¹⁶³ Cfr. *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1970. Vol. 64, pp.119-122.

¹⁶⁴ Giammaria Mazzuchelli, *Gli Scrittori D'Italia Cioè Notizie Storiche, E Critiche Intorno Alle Vite, E Agli Scritti Dei Letterati Italiani*, Vol. 2, N., Brescia, Bossini, 1763, vol.II, part. III, pp. 1583.

docente en el Seminario de Treviso como maestro de Humanidades y, sucesivamente, en el de Milán al servicio de Federigo Borromeo, de quien conquistó muy pronto su estima y amistad. Llegó a ser su secretario y colaborador (como demuestra la correspondencia de cartas guardada en la Biblioteca Ambrosiana a partir de 1596 y hasta 1625) para la individuación y compra de antiguos textos y manuscritos destinados a enriquecer la biblioteca, con la misión de investigador anticuario en particular en Italia, pero con muchos contactos remotos. Recuperó, por ejemplo, el manuscrito en pergamino de Virgilio, que perteneció a Petrarca, incluso el recuerdo de la muerte de Laura. También, dirigió personalmente las negociaciones para la compra de la Biblioteca Pinelli. Manzoni en *I promessi sposi* (1827) recuerda cómo Borromeo, para la suministración de libros y manuscritos a la Biblioteca Ambrosiana, envió a algunos hombres cultos, y entre estos estaba Grazio Maria Grazi, delegado a la búsqueda de libros en toda la península. En el curso de su actividad de investigador-bibliófilo tuvo tres años de docencia en el Ateneo de Pisa como profesor de Griego y Latín y de Humanidades (1610-1613). En la última parte de su vida quiso volver, por culpa de sus enfermedades, al norte de Italia, entre Venecia y Milán, colaborando con su querido cardenal quien le aseguró incluso una pensión. Fue admitido en la exclusiva Academia de Venecia junto con el senés Belisario Bulgarini, con el que mantuvo una gran correspondencia epistolar. Por motivos desconocidos nunca aceptó la docencia en su patria (Siena). Incluso, permanecen ignotos el lugar y la fecha de su muerte. Los dos hermanos dejaron una conspicua herencia al Capitolo de la Collegiata de Sinalunga¹⁶⁵. Grazio Grazi fue un prolífico traductor al vulgar toscano de libros españoles de literatura devocional. Entre estas mencionamos la *Flos sanctorum cioe vite de santi scritte dal padre Pietro Ribadeneyra toletano della Compagnia di Giesù...* (Venecia, 1604-1605, puede que la *editio princeps* sea más antigua) y la *Parte seconda. Nuouamente con diligenza tradotto di spagnuolo in lingua italiana...* de Pedro de Rivadeneira; las *Meditationi sopra gli Euangelii delle feste principali de' santi...* (Brescia, 1598) de Andrés Capilla y los *Discorsi ouero sermoni sopra gli euangelii di tutte le domeniche dell'anno* de Alonso de Villegas (Venecia, 1603). De estos tres autores se ocupó también Giulio Zanchini en sus traducciones, por otro lado, el periodo de actividad de Grazi corresponde exactamente al del traductor toscano. Hay que recordar,

¹⁶⁵ Domenico, Moreni *Bibliografica storico-ragionata della Toscana*, Firenze, presso Domenico Ciardetti, 1805, 2v.

además, dos obras poéticas de Grazi: la primera, en orden cronológico, es *Gratii Gratiae Goritiensis Patauinae pestis descriptio* (Venecia, 1555), y la segunda, las *Rime, e versi latini di Gratiamarca Gratii, sopra il ratto delle Sabine. Scolpito in marmo dall'eccellente Giambologna* (Florencia, 1584).

De Salustio Grazi (o Sallustio), hermano menos conocido que Grazia Maria, se encuentran muy pocas informaciones. Fue sacerdote y traductor senés y que vivió entre los siglos XV y XVI y que colaboró en algunas traducciones de Grazia Maria. En las bibliotecas italianas se guardan solamente dos traducciones, una con carácter científico, las es *Essaminatione de gl'ingegni de gli huomini acconci ad apparare qual si voglia scienza...* (Venecia, 1600) de san Juan de Huarte; y la otra de estrategia militar la *Teorica et prattica di guerra terrestre, et maritima...* (Venecia, 1596)¹⁶⁶.

Giulio Cesare Valentino (también Valentini) es otro traductor del que se conoce muy poco. Según una de las fuentes que hoy se encuentran, nació en Nápoles y muy pronto tomó el hábito de sacerdote¹⁶⁷. Otras, que fue arcipreste de Carpineto (Chieto) y que fue traductor desde el español al vulgar toscano durante el siglo XVI. Fue uno de los traductores de Alonso de Villegas, junto a Zanchini, Grazio, Da Bagno, Cerrone, y Barezzi, del que tradujo el *Nuovo leggendario della vita di Maria Vergine Immacolata madre di Dio, et delli Santi Patriarchi, et Profeti dell'antico testamento* (Venecia, 1596). De fray Antonio de Córdoba trasladó las *Vere decisioni de' dubii, che sono occorsi, ò che potessero occorrere d'intorno à molti casi di coscienza. Opera tanto gioueuole, quanto necessaria à i curati, & à i confessori...* (Venecia, 1608). Curiosamente, Valentino se interesó por tres figuras portuguesas, de las que compuso tres traducciones y todas desde el castellano al italiano. El primero fue un teólogo de Lisboa, Dias Nicolau (m.1596), de quien tradujo *Trattato del giudicio vniuersale, et finale...* (Venecia, 1597); el segundo, un profesor de Derecho canónico que dio clase en Lisboa, Salamanca, Coímbra, que compuso el *Trattato del consiglio, et de' consiglieri de'prencipi, vtilissimo per sapere reggere felicemente stati, & qual si voglia dominio...* (Venecia, 1599). El tercero es Manuel Rodríguez, lector de Teología en Salamanca y observante, de quien tradujo tres obras; la *Nuoua somma de' casi di coscienza, et delle communi opinioni, et resolutioni de' sacri dottori, che risolve ogni difficulta, & qual si voglia dubbio intorno la christiana*

¹⁶⁶ Edit 16, Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo: <http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm>

¹⁶⁷ Camillo, Minieri Ricci, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*. Napoli, Tipografia dell'Aquila di V. Puzziello, 1844, p. 362.

vita... (Venecia, 1603); las *Communi opinioni e decisioni de' casi di coscienza sopra l'esplicatione della santa bolla della crociata*... (Venecia, 1610); y la *Explicatione della Bolla della Santa Crucata del P.F. Emanuele Rodriquez. Diuisa in due parti* (Palermo, 1622).

Muy importante es la contribución de Francesco Moneta, oriundo de Orci Nuovi en la provincia de Brescia. Fue fraile menor conventual, escritor eclesiástico y, según cuanto citan algunos autores, traductor de muchas obras españolas. Vivió después de la primera mitad del siglo XVI, y conocía varios idiomas, como el latín, francés y el castellano. Entre las obras que se publicaron se encuentra el famoso *Abbecedario spirituale*... (Brescia, 1579). Incluso se desprende la existencia de traducciones que Moneta entregó al impresor Marchetti para que le imprimiera, pero que quedaron inéditas: el *Trattato de' conti*... de Diego del Castillo; una traducción del tostado *La soluzione di Alfonso Tostado alle quattro questioni propostegli dal Vescovo di Valenza*...; la *Mistica teologia*... de Sebastián Toscano (o Foscari); el *Valerio dell'Historie Scolastiche, de' fatti di Spagna*... de Fernando Pérez; el *Dialogo in lode delle Donne* de Spinoza; y, por último, la *Somma della Dottrina Cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente¹⁶⁸.

Entre los traductores italianos, se encuentran también algunos españoles. Uno de ellos fue Francisco Soto de Langa (o Francesco Soto), nacido en Langa de Duero (provincia de Soria) alrededor de 1534, fue cantor, compositor, sacerdote, editor musical español y traductor. De niño, con mucha probabilidad, fue cantor en la catedral de Burgo de Osma, diócesis de su ciudad de origen. Según Andrea Adami¹⁶⁹, el 8 de junio de 1562 Soto de Langa entró como soprano en la capilla pontificia. Se podría suponer que fue uno de los primeros «cantantes castrados» contratado para esta institución donde trabajó hasta 1611, año en el que se retiró después de ser durante cinco maestro de la capilla. En 1566 trabajó para el oratorio de san Filippo Neri adhiriéndose formalmente en 1571 a la congregación fundada por el mismo Neri. La profunda amistad con el santo florentino duró toda su vida, componiendo numerosas laudes, género que fue particularmente cultivado en los oratorios. Francisco Soto estuvo también implicado en las tratativas para la fundación de la Compañía de los Músicos de Roma, a la que, por otro lado, los otros cantores papales

¹⁶⁸ Vincenzo Peroni, *Biblioteca Bresciana*, vol. 2, Bettoni, 1818, p. 284.

¹⁶⁹ Andrea Adami, *Osservazioni per ben regolare il Coro della Cappella Pontificia, tanto nelle Funzioni ordinarie. Fatto da Andrea Adami da Bolsena Mr^o della medesima Sotto il glorioso Pontificato di papa Clemente XI dedicate alla Santita Svua l'Anno 1711*. Per Antonio de' Rossi alla Piazza di Ceri., 1711, p. 176.

no quisieron adherirse. En 1575, fu ordenado sacerdote. En los años 1566 y 1567 estuvo al servicio de la iglesia de S. Giacomo degli Spagnoli y desde 1582 llegó a ser miembro de la Confraternita de la Resurrezione, situada al lado de la iglesia de S. Giacomo. Permanecerá al servicio de la Confraternita hasta su muerte, desarrollando cargos musicales de responsabilidad como, por ejemplo, los que tuvo en ocasión del nacimiento de la hija de Felipe II. Soto tuvo fama de insuperable cantor; en 1640 fue elogiado por Pietro della Valle en su *Discorso*. En recuerdo de Soto, en el oratorio filipino, tenían que ejecutar las laudes espirituales supuestamente escritas para él de parte de Giovanni Animuccia. Erigió el primer convento romano (S. Giuseppe a Capo le Case) de las monjas carmelitanas descalzas, en el que regía la regla de santa Teresa de Jesús que se había muerto unos años atrás y del que fue muy devoto según atestiguan algunos autores. El aprecio por la santa de Ávila lo incitó a la composición de las primeras traducciones (la primera que se elaboró fue por Zanchini) que circularon durante este periodo: el *Camino di perfettione...* (Roma, 1603); y *Le mansioni ouero castello interiore...* (Venecia, 1619). La producción de traducciones de literatura devocional de Francisco Soto no es tan conocida para los estudiosos que se ocuparon de la vida del más notorio compositor. Se hallan unas traducciones de los tratados de san Juan de Ávila sobre la eucaristía, los *Trattati del santissimo sacramento dell'Eucharistia...* (Roma, 1608); y la *Vita del beato Tomás o de Villanuova arcivescouo di Valenza...* (Roma, 1619). La producción compositiva de Soto fue editada, en parte, por él mismo y apareció en varias antologías. De todas formas, es muy difícil establecer con certeza el número total de las músicas de las que fue efectivamente autor¹⁷⁰. Hoy se guardan varios ejemplares de sus laudas: *Il Primo Libro delle Laudi spirituali a tre voci...* (Roma, 1583); *Il Secondo Libro delle Laude spirituali atre et a quattro voci...* (Roma, 1583); *Il Terzo Libro delle Laudi Spiritual...* (Roma, 1577); *Il Quarto Libro delle Laudi a tre et quatro voci...* (Roma, 1591); y, por último, *Il Quinto libro delle laudi spirituali, a tre, & quattro voci...* (Ferrara, 1598).

Otro traductor y escritor de origen español que se afirmó en Italia en la época de Giulio Zanchini fue Juan Miranda. Sobre este autor existen muy pocas informaciones a parte de las más genéricas que remandan a su importante obra, *Osservationi della lingua Castigliana...* (Venecia, 1565), que dedicó a Guidobaldo

¹⁷⁰Trattati del santissimo sacramento dell'Eucharistia Francesco Luisi, *Soto de Langa, Francisco*, en: Alberto Basso, *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti*, Utet, 2004.

Feltrio de la Rovere. Vivió en Venecia, aunque se desconoce el sitio en que nació, junto a muchos autores que durante este periodo buscaban una salida en el país hermano en búsqueda de cualquier tipo de gloria¹⁷¹. Tanto Nebrija como Juan de Valdés, sus precursores, estuvieron viviendo durante muchos años en la península itálica. La gramática escrita por Juan Miranda fue una de las primeras escrita supuestamente para los *Genti'huomini* italianos y su aprendizaje es indispensable para la historia de la lengua española y su expansión en otros ámbitos fuera de la península ibérica. El autor de origen español fue, incluso, traductor de una de las primeras versiones al italiano de dos obras de fray Luis de Granada como la *Prima parte del memoriale della vita christiana...* (Venecia, 1573) y el *Specchio della vita humana, nel quale si contiene il libro della contemplatione, & il manual de diuerse orationi...* (Venecia, 1570). Entre sus versiones se encuentra también una traducción con carácter más caballeresco como la *Historia del valoroso cavalier Polisman. Nella quale oltre alla sua origine, vita, & imprese; si contengono anco diuersi auuenimenti di viaggi, tornei, maricaggi, battaglie da mare, & da terra, & infiniti generosi fatti, di altri nobilissimi cauallier...* (Venecia, 1573).

Scipione Metelli es uno de los traductores italianos que merece la pena añadir en esta breve panorámica. Nació en Castelnuovo di Lunigiana, su familia era oriunda de Sarnano, provincia de La Spezia (Liguria). Debido a la petición de marqués de los Balbases, don Ambrogio Spinola Doria (general italiano al servicio de España) amigo del padre Rivadeneira, trasladó desde el español al italiano el *Trattato della religione, e virtuti, che deue hauer il principe Christiano...* contra Maquiavelo, que se publicó en Génova en 1598 aunque la dedicatoria de Metelli a Ambrogio Spinola tiene fecha de Madrid, 1 de enero de 1597. Metello vivió en la casa del general italiano durante varios años, probablemente como preceptor. Como declaró en uno de sus capítulos, su profesión era la de maestro de escuela; viajó a Sicilia y a África y tuvo amistad con Franco Lercari¹⁷². Una ulterior información se halla en la obra de Cristodoro Zabata, *Ristoro de' viandanti nel quale si leggono facetie, motti, & burle...* (Pavia, 1591) que contiene una carta de Scipione Metelli, en la que el autor razona sobre las cortes.

¹⁷¹ Maitena Etxebarría, «La tradición gramatical hispánica en la obra de Giovanni Miranda», en: Ricardo Escavy Zamora, José Miguel Hernández, Terrés, María, Isabel López Martínez, *Nebrija V Centenario: Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística* Vol. III, Editum 1994, pp. 227-238.

¹⁷² Giovanni Battista Spotorno, *Storia letteraria della Liguria*, Tomo IV, Génova, Dalla Tipografia Ponthenier, 1826, p. 265.

No podía faltar la mención al padre Alessandro Di San Francesco (Lelio Ubaldini), primer traductor de san Juan de la Cruz al italiano. No se conocen ni la fecha y ni el lugar de nacimiento. Solo se sabe que murió el 16 de abril de 1630 en el convento de S. Maria della Scala. Fue miembro de la noble familia de los Ubaldini, nieto de León XI de' Medici, entró en el noviciado de la Scala en 1605 y tomó el hábito de la Reforma el 2 de abril, es decir, el día después de la elevación a pontificado romano de su tío, el cardenal Alessandro, al que le debe el nombre. Cumplió el noviciado bajo el magisterio de Juan de Jesús María, quien seguirá desde muy cerca el camino espiritual de Di San Francesco destinado a subir, con estupor de su maestro, hasta la cima de la contemplación. Aceptó ser ordenado sacerdote solo para obedecer a los superiores y, sucesivamente, también los encargos de la provincia y de la orden. Fue el segundo provincial después de san Giacomo de S. Vincenzo, y también consejero (1625), prior de S. Maria della Scala (1619), visitante y definidor general (1626). Según afirmó su maestro Juan de Jesús María, el oficio en que destacó fue en el de maestro de los novicios, que ejerció desde muy joven en Cremona, luego en París y en Charenton-le-Pont desde 1611 hasta 1619 y, después, en S. Maria della Scala desde 1625 hasta 1629. Uno de sus biógrafos, el padre Filippo M. di S. Paolo, lo elogió afirmando que después de Juan de Jesús María la Reforma no conoció un maestro mejor (*Vita del P. Alessandro*, p. 139). Alessandro Di San Francesco escribió muchas y notables obras espirituales y, como es notorio, donó a la orden carmelitana italiana la primera traducción integral de las obras de san Juan de la Cruz, *Opere spirituali del Beato Padre F. Giouanni della Croce primo scalzo della Riforma del Carmine...* (Roma, 1634) que tuvo el privilegio de ser reimpresa 10 veces. Pese a la importancia de esta traducción, algunas fuentes destacan mucho más su personalidad que reflejaba plenamente, el prototipo del modelo teresiano, su copia perfecta. Murió con solo 42 años después de haber renovado su profesión¹⁷³. Además, es oportuno recordar que Di San Francesco, discípulo de Juan de Jesús María, aportó una importante contribución a la difusión de la oración mental en Italia con la composición de la obra *Isagogem dominicalem expositio* como comentario del *Padre nostro* y con el *Manuale pauperum, ad*

¹⁷³ Cfr., Onorio Di Ruzza, *Sintesi storico-cronologica della Provincia Romana dei Padri Carmelitani Scalzi*, Edizioni O.C.D., 1987.

thesaurizandum tesauros (1630) en el que imaginó un diálogo entre el lector y su ánima sobre las riquezas sobrenaturales¹⁷⁴.

Además de Giulio Zanchini, otro caballero de la Orden Jerosolimitana tradujo la obra de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Se trata de Giacomo Bosio, nacido en Chivasso en 1544, fue llamado a Roma cuando era muy joven por parte del tío paterno Gianni Ottone, con quien colaboró para los intereses de la orden. En 1574, Bosio obtuvo el encargo de agente gracias a su tío que tres años antes se había retirado de su oficio. En 1581 ocurrió un gravísimo acontecimiento que condicionó la vida de Bosio. En este año la lengua italiana y la española levantaron contra el maestro J. De La Cassière (de quien el mismo Bosio era un ferviente defensor) tanto que Gregorio XIII tuvo que intervenir para la reconciliación. El 30 de junio uno de los denigradores de La Cassière fue apuñalado por Bosio, que se refugió en la casa del capo del partido francés, el cardenal Luigi D'Este, huyendo de la decapitación. La protección del partido francés y las intervenciones del papa Enrico III y de otras autoridades italianas le ayudaron a conseguir la proclamación de inocencia y, en 1586, ya pudo volver a su oficio de agente. Paralelamente, tuvo la posibilidad de dedicarse a una tranquila actividad de estudio que practicó hasta su muerte. Su interés artístico se ejerció en el restauro y embellecimiento de la basílica Eleniana, o de la iglesia de S. Biagio in Montorio. Por otro lado, sus ambiciones literarias se dirigieron hacia la erudición eclesiástica, alimentado por el clima en la capital durante el siglo XVI, y empezó a pensar en el proyecto de una historia de la religión jerosolimitana, escritos que necesitaban y pedían constantemente los caballeros de la orden. Empezó con la colección de las breves biografías de los caballeros jerosolimitanos caídos en la defensa de la fe que Bosio publicó en Roma en 1588 con el título de *La corona del Cavaliere Gierosolimitano*. Al año siguiente publicó una colección de los privilegios concedidos a la orden por parte del pontificado de Pío IV: *Li Privilegi della Sacra Religione di S. Gio Gerosolimitano* (Roma, 1589). Contemporáneamente, se dedicó a una edición de los ordenamientos votados por el capítulo general de 1583 para restablecer la disciplina de la orden. Con estos trabajos consiguió ganarse la investidura de escritor oficial de la orden y el 8 de marzo de 1589 obtuvo el encargo de gran maestro. En 1594, Bosio publicó en Roma las primeras dos partes de la *Historia della Religione et Ill.ma Militia di S. Giovanni*

¹⁷⁴ Costanzo Cargnoni, Pietro Covatto, *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, 2002, p. 394.

Gerosolimitano. La tercera parte de la obra fue interrumpida por la traducción, en ocasión del jubileo de 1600, que Bosio llevó a cabo de la obra de Jerónimo de Gracian, *Trattato del giubileo dell'anno santo*, y fue publicada en 1602. Por el escaso éxito que tuvo la obra entre las jerarquías de la orden, se dirigió a la erudición devota, publicando en Roma en 1610 una rica recopilación de memorias históricas y ascéticas sobre la argumentación, como *De cruce romana* de Giusto Lipsio; *Opera della croce*, de Cipriano Uberti; y del *Triumphum crucis* de Panigarola¹⁷⁵.

Sobre la vida y obra de Tommaso Galletti se encuentra solamente una fuente alemana que consultada para este trabajo. Se trata del *Allgemeines Gelehrten...* de Christian Gottlieb Jöcher¹⁷⁶, según el que Galletti fue presbítero de la Iglesia romana durante los últimos años del siglo XVI y el principio del XVII. La única obra que aparece en la fuente tratada es *Thomae Galletti...Religiosus...* (Lugduni, 1615) en la que, se dice, utilizó algunas nociones del *Patrum* y del *Sanctorum* y la dedicó al gran duque de Toscana. Sin embargo, esta no fue la única obra que Galletti compuso. En los catálogos de las bibliotecas italianas se encuentran tres traducciones al italiano de literatura devocional española. Concretamente tradujo primero *Il moriglio doppio, e perfettissimo quadragesimale ripiendo di singular dottrina...* (Venecia, 1613) de Diego Murillola y, sucesivamente, la *Istruttione de' sacerdoti: nella quale di tratta...* (Roma, 1614) que debió ser un éxito, consideradas las veces que se volvió a imprimir; finalmente, la *Lotta spirituale et amorosa tra Dio, e l'anima* (Brescia, 1618) de Juan de los Ángeles.

Uno de los primeros introductores de Alonso de Madrid en Italia fue Tullio Crispolti (también Crispoldi, Crispoldo), teólogo experto de las Sagradas Escrituras y autor de obras devocionales. Nació en Rieti en 1510 pero se mudó a Roma probablemente para estudiar y, sucesivamente, a Verona, donde entró en contacto con el obispo Gian Mattero Giberti. Desde el principio se interesó en la obra de la reforma del clero de la diócesis, empezada por el obispo, en los problemas teológicos que había en aquel periodo y en la aplicación práctica de la doctrina cristiana. A partir de 1534, Crispolti comenzó una ingente producción devocional. Se editaron anónimas en Venecia en 1534, las *Meditaciones dichiarative del Paternostro ad esercizio di fede e di carità...*; en la misma ciudad el año sucesivo el *De la Ave Maria et del Credo et dimostrare in qual cosa debbiamo haver fede in Dio*. El testimonio de

¹⁷⁵ Cfr. *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1970. Vol. 13, pp. 261-264.

¹⁷⁶ Vol. I, p. 839.

una tentativa de renovación de las prácticas religiosas es el opúsculo *Alcune pratiche del viver cristiano...*(Venecia, 1536), editado anónimo como las *Alcune Ragioni del perdonare* (Venecia, 1537). Crispolti trabajaba paralelamente en la obra reformadora de Gilberti, como demuestran sus escritos *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache...*, editado en Venecia en 1539, año en el que el obispo emanó las constituciones para los monasterios femeninos de la diócesis. Otra aportación interesante propia de Crispolti y es la obra *Alcune interrogationi delle cose della fede et del stato overo vivere de' Christiani...* (Verona, 1540) que constituyó un catequismo en forma de diálogo en el que se aconseja la comunión frecuente (se podrían encontrar unas similitudes con el *Convite de Osuna* traducido por Zanchini), temática que se vio avanzar también gracias a las traducciones. Después de 1543, Crispolti siguió los sucesores de Giberti y, en 1547, publicó la edición veneciana de *In Domini nostri Iesu Christi passionem et mortem*. En los años posteriores se publicó *Alcune cose et brevi meditationi sopra li comandamenti ...* (Roma, 1549), y las *Orationi da far nel tempo di carestia...*(Venecia, 1551). La traducción al italiano de la obra de Alonso de Madrid se editó en Venecia con el título *Arte di servire a Dio*. En 1552 volvía con un argumento ya previamente tratado con la obra *Considerazioni ed avvertimenti spirituali...* (Modena, 1552). En 1566 Crispolti publicó muchas obras, entre estas una colección de predicas, *Practica aurea communes locos nonnullus...*, publicada en Venecia por parte de Gerolamo Denamis. El año sucesivo salieron a la prensa en Venecia la *Instruttione de' sacerdoti...*que trataba sobre la oración; y la *Seconda parte dell'opere*, compuesta por tres tratados, *Della carità, Del Perdonare e Del patire*, y la *La quinta parte...De discorsi spirituali...* (ambas en Venecia en 1568). Sobre la misma argumentación volvió a discurrir en la obra *Avvertimenti spirituali sopra la Passione de nostro Signore...* (Venecia, 1570). Antes de su muerte fueron publicadas otras tres obras: *Alcune ragioni da confortare...* (Ancona, 1572); *Quaestiones ad iustitiam et salutem consequendam pertinentes...* (Roma, 1573) y *Alcune bone orationi...* (no se poseen indicaciones cronológicas con respeto a esta obra). Después de su muerte, que se coloca en 1573 el 24 o 27 de marzo, fueron publicados póstumos en Venecia en 1575, *Alcune cose sopra la Passione del salvatore nostro Giesu Christo...*; en Bolonia el *Discorso intorno alle indulgentie et stationi...*; y en Fermo los *In Acta Apostolorum pii admodum...*¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Cfr. *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, fondata da

Otro traductor italiano de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios fue Giovanni Antonio Bovio. Nació a Bellinzago Novarese después de 1560. El 29 de junio entró en la orden carmelita tomando el hábito en el convento de Asti. Llegó a ser maestro de Teología y, llegó a enseñar en los conventos de la Orden de Milán, Nápoles y Roma. Además, fue profesor de Metafísica de la Universidad «La Sapienza», y nombrado por Clemente VIII miembro de la Congregación del Índice. Durante este periodo de enseñamiento, escribió algunos textos que se quedaron inéditos como comentan algunos biógrafos. Se trata de las *Annotazioni* a las obras teológicas de Giovanni Bacone; y del *De speculorum admirabili virtute...* El 13 de marzo de 1598, Bovio fue admitido en la comisión consultiva establecida para equilibrar la polémica que nació en España entre jesuitas y dominicos, también debida a la obra de Luis de Molina sobre la *Concordia liberi arbitrii...* En la comisión sus discusiones tuvieron una fuerte relevancia, y mucho más en los resultados de los trabajos. La participación a la controversia no apartaba a Bovio de la vida de la orden. En 1600 fue elegido provincial de Inglaterra y, en este mismo año, fue publicada en Venecia la traducción al italiano de unos escritos de Jerónimo Gracián, *Della disciplina regolare*. Bovio siempre demostró la defensa de las posiciones de los jesuitas en el debate. Su parecer se denota en sus escritos como *Ad examen primum libri...* (inédita); *Epistola ad Paulum V...* (Anversa, 1609); e *Idea Bullae...* (Roma, 1606). Otra contribución relevante la dio en ocasión de la «polémica sarpiana», a través de los escritos *Risposta...alle considerazioni del P. M. Paolo da Venezia...* (Roma, 1606). El 29 de enero de 1607 Paolo V le asignó la diócesis de Molfetta, alejándose para siempre de la Curia y no participando jamás en ninguna polémica doctrinales. En Molfetta emanó un edicto sobre los buenos propósitos episcopales, el *De vita et honestate clericorum* (1609), y escribió la *Breve historia dell'origine, fondazione e miracoli della divoa chiesa...* (Nápoles, 1635). Murió en la misma ciudad el 12 de agosto de 1622¹⁷⁸.

Una de las pocas fuentes que, aunque brevemente, ilustra la vida de Cosimo Gaci señala que fue canónigo de S. Lozenzo in Damás o (o Casa de Damás o) en Roma. Nació en 1550 en Castiglione, cerca de Florencia, en una familia noble. En Italia tuvo mucho éxito como poeta pero, probablemente, se dio a conocer con las dos traducciones al italiano de obras españolas que compuso: la primera es la de

Giovanni Treccani, Roma, 1970. vol. 30, pp. 820-822.

¹⁷⁸ Cfr. *Dizionario biografico degli...Op. Cit.*, pp. 556-559.

Damián Fonseca sobre la expulsión de los moros titulada *Del giusto scacciamento de Moreschi da Spagna...* (Roma, 1611); y la segunda sobre Teresa de Jesús, *La vita della B. Madre Teresa di Giesu...* (Venecia, 1603) escrita por Francisco Ribera. De la santa de Ávila compuso, además, *Il cammino di perfezione, e'l Castello interiore...* publicado por el impresor Giunti en Florencia en 1605. Como sugieren las fuentes¹⁷⁹, fue autor también de otros escritos sobre poética. Existen muchas posibilidades de que Gaci conociera a Giulio Zanchini, o por lo menos que hubiera leído sus traducciones, también porque los dos cooperaron con los mismos impresores que operaron en Toscana. Investigando sobre los catálogos de las bibliotecas italianas se encuentran los siguientes textos: la *Poetica descrizione d'intorno all'inuentioni della Sbarra combattuta in Fiorenza nel cortile del Palagio de' Pitti in honore della sereniss. signora Bianca Cappello gran duchessa di Toscana* (Florencia, 1579); el *Epitalamio. Nelle nozze de' serenissimi il s. principe di Mantoua, & la signora principessa Leonora de Medici*. (Florencia, por Giorgio Marescotti, 1584); el *Nell'Assuntione di n. s. papa Clemente 8. canzoni* (Roma, 1592); el *Dialogo di Cosimo Gaci nel quale passati in prima alcuni ragionamenti tra 'l molto illustre & reuer. mons. Giouanangelo Papio...* (Roma, 1586); y, por último, es posible una colaboración en los *Statuti della Congregatione del Soccorso de' poveri della Parochia* de la Congregazione del Soccorso dei Poveri (Roma, 1603).

Igual que con Cosimo Gaci, sobre Suspicio Mancini las informaciones son muy difíciles de encontrar. Los únicos datos que se hallaron en esta búsqueda lo describen como un traductor al español nacido en 1597, nada más¹⁸⁰. Es interesante observar como, solo en su caso, la profesión de traductor de Mancini, desde el castellano al vulgar toscano, no fuera acompañada de otro oficio. Actualmente, solo se encuentran las traducciones de dos obras de Jerónimo Gracián, la *Vita di s. Gioseffo gloriosissimo sposo della madre di Dio Maria Vergine...* (Brescia, 1606); y *Sommario dell'eccellenze del glorioso S. Giosef sposo della vergine Maria...* (Roma, 1597).

Tiberio Putignano es uno de los traductores de literatura devocional más prolíferos, cuya vida es casi desconocida, pero rastreando los fondos de las bibliotecas son patentes sus traducciones de varios autores espirituales españoles, también traducidos por Zanchini. Empezando por el jesuita Francisco de Arias, de

¹⁷⁹ Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten...* Op. Cit. p. 822, vol. I.

¹⁸⁰ Edit 16, Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo:
<http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm>

quien tradujo el *Dell'immitatione di Christo nostro signore, nella quale si raccolgono i beni, ch'abbiamo in Christo sig. nostro...* (Brescia, 1610); de san Juan de Ávila algunos textos titulados *Documenti spirituali che il maestro Giouanni d'Auila, sacerdote, huomo apostolico, & insigne predicatore...* (Roma, 1622); de Alonso Rodriguez el *Essercitio di perfettione...* (Roma, 1609-1615), y el *Trattato dell'oratione e meditatione...* (Roma, 1675); de Nicolás Arnaya el *Compendio delle meditationi del P. Luigi de la Puente...* (Brescia, 1613); de Martín de Roa el *Stato delle anime del Purgatorio corrispondenza di esse a' loro benefattori...* (Milán, 1628).

Por lo que parece en Italia, para la traducción devocional, no existía una escuela como la de Toledo en España. Los traductores procedían de diferentes zonas de Italia. Citando un ejemplo, se puede mencionar a Niccolò da Guglinisi, doctor e insigne religioso según las fuentes del Instituto Mínimo di S. Francesco da Paola. Nació en Guglinisi, un pueblo pequeño de la provincia de Capitanata, tomó el habito cuando era muy joven en la Orden de la Provincia de Calabria. Su inclinación hacia las Humanas Letras y a las Ciencias contribuyó a aumentar su importancia y la consideración de la provincia tanto que, en 1574, fundó el convento de su orden en la ciudad de Nápoles. Sus superiores le respectaban mucho por su diligencia, prudencia y habilidades. Su doctrina se centró desde el principio en la Teología moral, o la práctica del Confesional, oficio que jamás abandonará en su vida. Su fama se debe a la publicación de la traducción italiana de una obra de Martín de Azpilcueta, el *Manuale de'confessori*, impreso en Venecia por Giolito en 1564, y reimpresso varias veces, ya que la traducción fue recibida con gran éxito. Las otras ediciones fueron ampliadas y enriquecidas sobre la edición de Salamanca de 1557, en la que se introdujeron algunos tratados (*Dell'usura; Delli Cambii; Della Simonia mentale; Della Defensione del Prossimo; Del furto notabile*) también traducidos al italiano a partir de la segunda edición veneciana publicada por Giolito en 1569. Fue tan importante como para constituir uno de los anillos de la colección de Giolito (la flor decimotercia de la *Ghirlanda Spirituale*). Según nuestras fuentes, el traductor consideró estos escritos como muy provechosos y que podían servir como una guía a todos los que querían aprender la ciencia moral.

Este breve listado de traductores es demasiado limitado para demostrar la cantidad de autores italianos (y españoles) que se dedicaron a la traducciones de obras castellanas al idioma italiano; y el sinfín de ejemplares con valor y significado

propio, catalogados bajo el nombre de literatura devocional, y que pudieron propagarse en los grandes centros culturales europeos gracias al arte de la imprenta, recién nacido. Con estas traducciones se ha querido señalar, a parte del patente vínculo entre España e Italia, debido también a razones históricas, sociales, etc., solo una pequeña rama (la devocional), o más bien una hoja, del majestuoso árbol de la cultura hispánica que iba desarrollándose durante los Siglos de Oro, y que encontró un campo muy fértil en la Italia espiritual del pos-Renacimiento. Paralelamente, el conocimiento del vulgar toscano era también común entre los españoles, sobre todo, entre los humanistas educados en Italia que, alternando los dos idiomas, influenciaron la juventud española en las disciplinas del renacimiento italiano. La originalidad y autenticidad de la literatura devocional española (gracias al carácter divulgador de las obras y al más directo vernáculo castellano) fue determinante no solo para la espiritualidad italiana, sino que pesó en la entera cultura italiana de la época¹⁸¹. La productividad de este género es visible solo a partir de las primeras décadas del siglo XVI, antes «no se dan las circunstancias que explican y justifican la irrupción de la extraordinariamente rica literatura de espiritualidad con todas sus ramificaciones...¹⁸²». Sin embargo, con una atento análisis de las traducciones será visible todo el proceso de cristianización y del más conocido movimiento de interiorización que caracterizará toda la espiritualidad española. Concretamente, todo traductor que vivió en la época de Zanchini se empeñará en la traducción de la tercera etapa, designada por Sainz Rodríguez¹⁸³, que empezó con el magisterio de Francisco de Vitoria (1492-1546) en Salamanca, donde se compuso una verdadera teoría sobre la naturaleza de la teología y libros como la *Summa Theológica* de santo Tomás, o el *De locis theologicis* de Melchor Cano, los *De legibus* de Melchor Soto serán textos obligatorios y fundamentales para el proceso de renovación teológica. De todas formas, fue a partir de 1560, y sucesivamente a una clara intensificación del aristotelismo, cuando habrá un incremento de autores (Luis de Granada, Teresa de Jesús, Juan de los Ángeles, etc.), y, por supuesto, de obras¹⁸⁴. El ciclo traductor entre España e Italia, relativo a la literatura devocional, empezará en la península ibérica a

¹⁸¹ Cfr. Gio. Bernardino Taruffi da Nardo, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Tom.II, Prt. II, Mosca, 1752, p. 413.

¹⁸² Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Arcadia de las Letras, Madrid, 2003, p. 41.

¹⁸³ Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1927 pp. 218-219.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 50.

partir de las conexiones con los Países Bajos y Alemania que se engendrarán con el reinado de Carlos V, pero, el conocimiento de todos los autores espirituales del siglo anterior, y procedentes del norte, será divulgado a través de las traducciones al latín promovidas por el cardenal Cisneros. A su vez, en Italia traductores de diferentes áreas regionales y no necesariamente conectados con el mundo de la religión, se encargaron de verter todos estos contenidos innovadores a través de las traducciones. Los traductores de literatura devocional española al italiano serán escritores de varios géneros, eclesiásticos pertenecientes a varias órdenes, caballeros jerosolimitanos, españoles residentes en Italia, mecenas de ambas naciones, secretarios italianos, maestros de teologías, médicos, poetas, etc. La finalidad de estas traducciones parece ser clara: toda persona, independientemente del conocimiento del latín, podía acceder y ser deleitado y «beneficiado» (palabra que se repite constantemente en los prólogos sobre todo en las traducciones analizadas) por estas nuevas lecturas que venían desde España, abarrotadas de perspectivas diferentes, o, simplemente, de otros puntos de vista, pero, con el interés común del avance de la universalización de la religión cristiana, de su doctrina y espiritualidad, del progreso de la vida espiritual. A este propósito es oportuno citar unas frases escritas por el traductor Giulio Zanchini en el prólogo a la edición italiana de la *Vita del P. Francesco Borgia...* de Pedro de Ribadeneira que se analizará en los capítulos sucesivos:

Sono già più anni, Illustrissimo e Reverendiss. Padre, che mi vo occupando in trasportare dalla lingua Spagnuola nella nostra Toscana quei libri, che a me pare, che possano essere non solamente di diletto, ma anco di giovamento spirituale a' Lettori di essi.

El hilo conductor de estos textos traducidos es el *giovamento spirituale*, el aprovechamiento espiritual de la doctrina cristiana; y sus lectores serán capaces de entender las lecturas, su simbolismo, percibiendo nuevos mensajes que congregaban la misma religión, creencias, fe, rituales, analogías culturales, etc. Allá donde los conceptos no son nuevos a los italianos fueron reiterados de forma diferente, con otro matiz, para el simple *diletto*, como dirá Zanchini, para escuchar una voz nueva, para tener una guía moral y espiritual.

IV. Breve informe sobre la espiritualidad en Italia en los siglos XVI y XVII

Con el fin de investigar sobre la influencia que tuvo la literatura devocional española en Italia, –gracias a las primeras traducciones al italiano que se divulgaron en toda la península–; es necesario recorrer una panorámica, aunque transitoria, sobre el estado general de la espiritualidad italiana durante los siglos XVI y XVII. En esta breve reseña se observó que la mística española, así como toda la literatura devocional castellana que se diluirá en la espiritualidad italiana de 1500, se introdujo paulatinamente y gracias a la labor de los traductores italianos, entre ellos Giulio Zanchini, en un clima dominado por una posición sin duda ascética, herencia del *quattrocento* donde la literatura será más devocional que ascético mística. Está claro que todo el intercambio literario entre los dos países, de las obras redactadas en vulgar italiano y en romance y de contenido ascético y místico, por culpa de algunos criterios de la Inquisición, fue reducido y aminorado ya que, como ocurrió con algunas obras examinadas durante esta investigación, el tribunal no admitía que determinadas argumentaciones con carácter religioso-espiritual, cuyos temas podían ser la vida interior y las relaciones entre alma y Dios, se escribieran en lengua romance o vulgar, y por lo tanto, consultadas por personas poco cultas. El malentendido y la mala interpretación, que podían engendrar movimientos como ocurrió sucesivamente con los alumbrados, preocupaba a los religiosos quien veían en las personas pocos instruidas un verdadero peligro de insurrección herética. Sin embargo, después de varios años fue el mismo tribunal de la Inquisición el que fue constreñido a mitigar su rigor y admitir algunas obras de carácter espiritual escritas en lengua vulgar. Esta apertura por parte de la Inquisición dio paso, sucesivamente, a la publicación de varias obras ascéticas y místicas que no podían ser negadas a la población por no representar un obstáculo en la comunicación entre las almas y Dios. A partir de la segunda mitad del siglo XVI hasta el principio del XVII, entre Italia y España asistimos a un abundante intercambio de obras espirituales casi sin fronteras. Sin embargo, es imprescindible no olvidar que el nacimiento del fervor espiritual, como el místico y el ascético, es un acontecimiento que remanda a dos épocas diferentes para las dos naciones. En el caso de Italia se asiste al florecimiento místico ascético durante los siglos XIII y XV mientras que en España hubo una verdadera exaltación mística-ascética exactamente un siglo después, es decir, durante el

Humanismo y Renacimiento. Por lo tanto, hay que tener en cuenta la distancia de tiempo por incidir e influenciar de manera diferente, según también los acontecimientos históricos, en las manifestaciones artísticas y expresivas de la literatura espiritual de los dos países.

El ejercicio de la meditación, así como el de la oración metódica considerado un estímulo para obrar en el bien, representó la clave y el centro de muchos escritores ascéticos-místicos y religiosos italianos que –además de practicar un tipo de literatura que, de alguna manera, se enfrenta a la doctrina de Lutero para intentar «derrotar» sus principios–, se centró en la voluntad del hombre, en la penitencia como castigo o pena interior. Dos elementos principales caracterizaron a los escritores ascéticos místicos y son el anti-humanismo y la exaltación del amor puro. Así como dos fueron los grandes temas que cruzaron toda la literatura espiritual italiana, es decir: la locura del amor de Cristo para los hombres y el odio a la carne. La mayoría de los escritores ascéticos se presentaron como inmunes a la corriente humanística italiana, no concibiendo los ideales del *Renacimiento* pero permaneciendo fieles a la tradición de la Edad Media que insistía en el desprecio del mundo, de la gloria, de los divertimientos. No es este el lugar para analizar los ideales místicos-ascéticos relacionados con las tendencias del humanismo, en cambio, se puede decir que en el humanismo fue un fenómeno esencialmente cristiano, eso sí, no totalmente, que recogió todos los motivos de la anterior tradición medieval y que no coincidía supuestamente con los principios ascéticos-místicos que se difundían durante este periodo. Sucesivamente, con la época moderna del *Rinascimento* la relación entre humanismo y espiritualidad se rompe tanto que llega a ser una verdadera antinomia declarada. No cabe duda de que el humanismo no fue anti-religioso ya que varios humanistas fueron, incluso, varios clérigos, pero muy probablemente anti ascético-místico como demuestra la ausencia de un místico propiamente dicho. Como es notorio, los humanistas aspiraban a una religión más sencilla e íntima, conforme a la renovación religiosa de la *Devotio moderna*, sin lujo ni muchas ceremonias, que se acercase más al hombre y no buscara sistemas complicados. En pocas palabras, una religión más libre y al alcance del hombre.

Toda la espiritualidad italiana del *Cinquecento*, cristo-céntrica, sacramental, apostólica, se basó en un gran espíritu de austeridad, de mortificación, de alejamiento de la materialidad y, por otro lado, en el amor puro, la imitación de Cristo; como afirmó Carlo Bo, fue caracterizada por una mayor sinceridad, y una gran

espontaneidad y naturaleza en la que se pueden admirar «dos rostros», es decir, «acción y contemplación porque el Evangelio representa el espíritu religioso itálico en su fisionomía, orgánica perenne»¹⁸⁵. Se organizaron cofradías, compañías que se reunieron para rezar, flagelarse y organizar obras de misericordia. Creció la devoción por lo santo, el amor hacia el prójimo y aumenta la piedad sobre todo en los ambientes laicos otra herencia medieval. Todas las compañías y otras instituciones que se formaron en este periodo fueron los creadores de hermosas páginas sobre el amor puro a Dios. Esta lucha contra la corrupción y el desprecio del cuerpo humano fue la única manera, eso sí muy radical, de alcanzar la perfección cristiana y el amor puro de Dios. La espiritualidad italiana, y en particular la ascética-mística, gravita más sobre la presencia de Cristo que la del Verbo en el que se manifiesta el alma. No es especulativa, ni metafísica, ni siquiera introspectiva y descriptiva como la española. Tiene un gran equilibrio, una medida y amabilidad que la diferencia de la de la península ibérica profesada por santa Teresa o san Ignacio de Loyola. Es más práctica y se dirige hacia el sujeto o a la acción, a la virtud o a la salvación de las almas. Por lo que parece, todos estos detalles proceden también de una mayor influencia de la espiritualidad erasmiana, sin duda más admirada en España que en Italia. Se puede decir que el centro temático de toda la espiritualidad italiana de los dos siglos es la humanidad de Cristo, su crucifixión, su Pasión. De allí que la intención de la mayoría de los ascetas fue la de purificar su cuerpo y luchar contra las corrupción de la carne¹⁸⁶.

Cada orden religiosa se ve ocupada en la restauración de la religión católica siguiendo la propia experiencia ascética, es decir, el *essercitio della mente* como afirmó el dominico Domenico da Prato en 1544¹⁸⁷. Además, intentando llevar a cabo el «proyecto» de plasmar al perfecto hombre cristiano, siguiendo con atención la vida de Cristo y procurando imitarlo constantemente, luchando contra el lujo y profesando la austeridad y la sencillez del Evangelio. Junto al deseo de restauración religiosa, nació también una tendencia a la reforma de la Iglesia. Está claro que teniendo Italia una tan directa relación con el obispo de Roma y cabeza visible de la Iglesia católica, la cercanía de sus escritores no fue tan rara, de hecho, se llegó a

¹⁸⁵ Maurilio Adriani, *Italia mistica*, Roma, Ente per la diffusione e l'educazione storica, 1958, p.6.

¹⁸⁶ Para esta sección hemos considerado toda la obra de Innocenzo Colosso, *I Mistici Italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento*, en : *Grande antologia filosofica*, diretta da Michele Federico Sciacca, coordinata da A.M. Moschetti e M. Schiavone, Marzorati-Editore, Milano, .1964, p. 2137-2328

¹⁸⁷ Domenico da Prato, *Trattato della perseveranza*, Venezia, 1544, p. 8.

hablar de «devoción a la Iglesia». Por otro lado, cabe señalar que la mayoría de los escritores percibían mayormente los fallos de todo el sistema eclesiástico y aún más evidentemente del papado. Las órdenes se ven proyectadas hacia la austeridad y la pobreza como es el caso de los teatinos (ni poseer, ni pedir) que sobrevivieron solo pidiendo limosnas. A veces, la miseria y la escasez de comida no fueron condiciones impuestas al religioso, sino una verdadera realidad de la misma comunidad a la que faltaba una renta anual, y que, por lo tanto, todos debían de abstenerse.

Crece un sentido de responsabilidad religiosa, incluso en las nuevas órdenes que nacieron a lo largo de los dos siglos, sobre todo en el restablecimiento de una nueva religión dirigida hacia una perspectiva más viva y que conlleva como fundamento para su evolución la ascética y la *devotio* del siglo anterior. La mayoría de los escritos se centraron en la disposición del alma hacia Dios según la doctrina ascética. Restablecer la sencillez del corazón, proporcionar el alma de paz y tranquilidad para recibir al Señor a través de la tolerancia de las injurias, de las penas: son estos los principios de los capuchinos italianos como Giovanni da Fano, Matteo da Bascio, Bernardino da Balbano, Mattia da Salò, etc., quienes con la oratoria clásica debatieron sobre la ascética como condición primordial para llegar a Dios, y la preparación a la unión parece ser más importante que la unión en sí mismo. Prepararse quería decir seguir el camino de Cristo, vivir toda su *Pasión* como ocurrió con la santa mística María Magdalena de' Pazzi. El amor hacia Dios, puro, verdadero, desinteresado, fuera de cualquier tipo de interés personal llegó a ocupar gran parte de la vida de estos escritores.

Una de las características más contundentes del siglo XVI italiano es el optimismo cristiano que irrumpe en toda la península. A nivel espiritual se percibe una atmósfera común, aunque cada escritor presenta sus rasgos personales pero sin quedarse fuera de aquellas características estables, de los ideales comunes. Se trata de una visión de la divinidad que, en lugar de resultar oscura e inalcanzable, que tiende la mano al cristiano simple y sincero en el corazón. El optimismo se refleja en la vida cotidiana como demostrarán los escritos contemplativos de san Filippo Neri y santa Caterina dei Ricci, trabajos dirigidos hacia la búsqueda de una vida interior, más íntima para llegar a establecer un contacto místico directo con la divinidad. Fueron cuatro las pruebas de este optimismo: la mesura y la interioridad en la mortificaciones; las facilitaciones para la comunión frecuente; la sencillez en los métodos de la oración mental y, sobre todo, la valorización del júbilo en la vida

espiritual. Esta exaltación es una de las características más frecuente en los escritos de este periodo, el deseo de poseerla es visto como una resistencia a todos los obstáculos del Demonio, una actitud que hay que tener enfrentando las dificultades, y programando la propia mente. La devoción se manifiesta en los místicos en la alegría y, al mismo tiempo, en la inercia a cada cosa; significa conformarse totalmente a la voluntad de Dios, demostrar tener una prontitud de ánimo como para querer imitar las obras y la vida de Cristo, única fuente de gozo y felicidad. La falta de devoción trae consigo dificultad y pena pero, por otro lado, el religioso percibe la presencia de Dios, su paraíso pese a estar rodeado de carne de los mortales¹⁸⁸. San Filippo Neri es uno de los autores espirituales de este siglo que trata también el amor propio y cómo se tenía que eliminar. Explica que es como una «piel» pegada sobre el corazón humano que es muy difícil de excoriar porque constituye todas las cosas exteriores que hay que dejarlas para la vida espiritual. Para destruir rápidamente el amor propio, piel difícil de quitar, se debe mirar hacia delante, es decir, cuando las únicas vestimentas sean las «imperiales» honradas por Dios.

Por lo que parece, con el desarrollo de las escuelas espirituales ascético-místicas de principios del *Cinquecento* hay un intercambio de conceptos y nociones, que viajan de una lado para otro. Lo que ocurre entre los autores de literatura devocional, pero también de místico-ascética al comienzo del siglo es comparable a un préstamo de ideas que serán devueltas, sucesivamente y a lo largo del siglo, pero de manera alterada y mejorada. El caso de la genovesa Battistina Vernazza (1497-1587), puede ser un buen ejemplo. Su obra, publicada en 1538 y traducida al español por Gasparo Scotto, es un prelude a la noche oscura de san Juan de la Cruz: «fammi entrare in mezzo di quel silenzio segreto, di quella notte oscura»; «e la notte sia nel mezzo de suo corso, nel mezzo delle tenebre dell'ignoranza tanto perfettamente oscura, che non veda, mio intimo Amore, altro che te»¹⁸⁹. Más parecido a la santa de Ávila es la experiencia extática de María Magdalena de Pazzi quien cierra el periodo de la mística *bonaventuriana* y, a la vez, abre las puertas al *barocco* italiano. Con María Magdalena estamos en plena restauración de la Iglesia, la teología abre paso a la aniquilación del ser, se eliminan las ambiciones, así como la búsqueda de la perfección, de la sabiduría, para conseguir la pureza en la nada. Lo único que hay que perseguir es el amor, como dirá en uno de sus coloquios «el amor muerto», en el

¹⁸⁸ Innocenzo Colosso, *I Mistici Italiani dalla fine ...Op. Cit.* p. 2167-2168.

¹⁸⁹ Battistina Vernazza, *Opere spirituali*, I. Genova, Stamperia Gesiniana, 1755, p. 193.

que el sujeto está tan perdido en la voluntad con el Amado (el Esposo) que es como si estuviera muerto.

Además de la santa mística toscana, la exaltación del amor fue recomendada por otro gran reformador italiano, el arzobispo de Milán san Carlo Borromeo quien encomendó a la oración y, sobre todo, a la acción pastoral, al culto interior y exterior y a la frecuencia de la Eucaristía, argumento que tratado minuciosamente en el capítulo sobre Francisco de Osuna y el *Gracioso Convite*. En la Italia de la Contrarreforma varios escritores aconsejan la comunión, y no ponen condiciones difíciles para el frecuente acto de comulgar, símbolo de una concepción optimista; quizá sea esta una de las razones que empujó a Giulio Zanchini hacia la traducción de la obra de Osuna al italiano. Por citar un ejemplo, Battista da Crema fue el autor de uno de los breves tratado sobre la comunión, titulado *De la santa comunione*, impreso alrededor de 1520, que se volvió a publicar hasta seis veces a lo largo del siglo XVI. Con esta obra se abre paso a una tratadística sobre la propensión a comulgar frecuentemente, sobre todo por parte de los cristianos más fervientes; seguirá, al final de siglo, la introducción de la traducción de la obra de Osuna contrapuesta a la de san Felipe Neri, que favorecía la comunión semanal.

El acercamiento a los Sacramentos es un acto de penitencia que aumenta la veneración hacia Dios. Con esto no se quiere afirmar que promovían la comunión como una costumbre insignificante, al contrario, su intención era la de reafirmar y solemnizar el sacramento para acercarse a las virtudes.

Durante todo el siglo se define otra figura que adquiere un rol principal, el obispo. Como se observa particularmente en la *Torre de David* de Jerónimo de Lemos, el obispo tiene muchas responsabilidades y, al mismo tiempo, es ejemplo de la rígida ascesis. Nunca debe abandonar la contemplación ni la oración, ya que, no es una simple creación literaria, sino un modelo para todos. Bastante reconocido fue el modelo ideal de obispo que Jerónimo de Lemos describió en sus escritos: el de Talavera. Si se tuviera que buscar el equivalente en Italia, sin duda alguna sería Carlos Borromeo quien encarna el prototipo de obispo perfecto con el deber de representar la «residencia episcopal», el centro de la actividad del apostolado.

Una de las obras imprescindibles y significativas en el que se refleja toda la espiritualidad del *Cinquecento* italiano es el *Combattimento Spirituale* de Lorenzo Scupoli. Estos escritos, nacidos en el ambiente teatino al que pertenecía Scupoli, aparecieron anónimos en Venecia en 1589 y retoman esquemas y argumentos

ascéticos del siglo anterior. Para alcanzar la perfección cristiana, el hombre tiene que desconfiar de sí mismo, humillarse y confiar solo en Dios a quien hay que disponer la propia voluntad a través de la oración mental y la meditación (en particular sobre la Pasión de Cristo). Luchar contra las pasiones y los vicios de la carne, contra la soberbia y la negligencia, el deseo, el desprecio y la abnegación de sí mismo y tener como único enemigo al demonio. Defender el intelecto de la curiosidad y restringir su empleo, ya que las especulaciones y curiosidades lo llenan de pensamientos nocivos, vanos e impertinentes y, sobre todo, lo vuelve incapaz de aprender lo que es la verdadera mortificación y perfección. Desnudarse de nuestra voluntad y buscar el valor de la obra bien hecha sin prisa y abrazando la dificultad y no el vicio y el amor propio. Scupoli consideró la devoción como una viva voluntad de seguir a Cristo en todo.

Entre los escritores más prolíficos del siglo XVI italiano se hallan varios jesuitas, quienes fueron insustituibles en las relaciones espirituales entre España e Italia gracias, sobre todo, a las líneas direccionales que estableció Ignacio de Loyola, promotor además del *rinascimento* cristiano (y su majestosa obra *Ejercicios Espirituales* que atravesó los confines tanto de España como de Italia), tanto entre los jesuitas españoles como en los italianos. En estos últimos se pueden citar Rossignoli, Fazio, Balsamo, Velati, etc., que gracias a sus cartas y sus misiones, han dejado varios testimonios importantes para la comprensión de la espiritualidad en la península itálica. Ideales como la pureza del animo, la virtud de la paciencia, la meditación, que según Androzio (*Opere Spirituali*, 1579, p. 90-92) se divide en cuatro partes: preparación, representación, consideración y oración. Es imprescindible citar por popularidad y por su relación con España, en particular con Pedro de Rivadeneyra, quien se tratará en el capítulo correspondiente, al cardenal Claudio Acquaviva, general de la Compañía de Jesús que se preocupó de la relación entre la vida activa y contemplativa, llegando a sostener que la contemplación genera más fuerza y capacidad de obrar así como más amor. Sobre este sentimiento necesario para la lucha de los jesuitas trató Roberto Bellarmino, quizás el más claro representante que tuvo Italia durante este periodo. En él conviven todos los ideales ignacianos que representan la base de la vida mística. La devoción es la facilidad y la prontitud con la que se obran las cosas de Dios, muy similar a lo que ocurre en la naturaleza con los ríos que bajan hacia la tierra con facilidad y alegría. Gracias a las traducciones del paduano Vincenzo Buondì en Italia, fueron publicados en 1561 los

Seis Tratados de Francisco de Borja; en 1559 el *Espejo de las obras del cristiano* traducido por Tullio Crispoldo y editado en Roma y en 1665. En Venecia, salió la *Prima Parte delle Prediche*, obra redactada por varios teólogos y predicadores que incluyeron algunos escritos del mismo Borja.

Una de las temáticas que se propagan por todo el siglo XVI, tradición surgida al final de 1400, es la veneración a la Virgen. El culto a la Inmaculada Concepción fue una de las doctrinas más comunes en Italia en el que se reverberó una increíble riqueza de representaciones artísticas en honor de la Virgen. En toda la literatura devocional italiana de este siglo fue aceptada, por la mayoría de los escritores, el principio de concepción inmaculada de María. Su cuerpo, según la visión de la época y en particular de san Andrea de Avellino, no fue sujeto a ningún tipo de corrupción ya que fue, después de su muerte, glorificada en el cuerpo y en el alma¹⁹⁰. Toda la obra de la Virgen se interpreta como una ayuda al hombre y está relacionada con la pasión de Cristo.

Entre las doctrinas espirituales italianas del *Cinquecento* es imprescindible mencionar la escuela lombarda (eso si se puede hablar de «escuela»¹⁹¹). La principal particularidad de esta orientación espiritual, que constituye posiblemente uno de los pilares de la espiritualidad italiana de este periodo, es la convergencia y el influjo de las diferentes corrientes espirituales europeas. Percibió el problema de la revolución protestante en primera línea, tanto a través de sus escritores como en la forma de reacción al mismo protestantismo. Uno de los primeros autores que desde el principio se desplegó contra la doctrina protestante y contra su penetración fue Battista da Crema. En él, la noción de «voluntad» del ser humano fue la base de sus escritos, que a partir de 1564 fueron condenados por el índice tridentino como «scandalosam in plurimis, in aliis vero temerariam et in permultis haeretica». Por un caso curioso, el inquisidor Melchor Cano tradujo al español la obra de Battista da Crema *Della cognizione di se stesso* en 1551, sin darse cuenta de que enfrentándose a teorías teológicas del mismo da Crema contra el que anteriormente había aportado su censura. En Battista da Crema se discuten temas como el recogimiento interior; el amor puro hacia Dios; el sentido del cuerpo místico: la lucha contra el amor propio, temática tratada también por Scupoli y Achille Gagliardi, por la que se cree amar a Dios pero sin verdad; el odio hacia sí mismo. Siempre reconoció que la *grazia*

¹⁹⁰ Sant'Andrea Avellino, *Esposizione sopra le prime due parole della Salutatione Angelica*, in *Opere varie*, Napoli, 1733, p. 172.

¹⁹¹ Innocenzo Colosso, *I Mistici Italaini dalla fine ...Op. Cit.* p. 2143.

acompaña cada obra del ser humano, cada acción, y que la buena voluntad siempre es apoyada por la mano de Dios. La presencia del ser humano y su voluntad casi omnipotente son capaces de vencer todas las pasiones o malas inclinaciones, con excepción de la lujuria. Su consideración sobre la voluntad del hombre es un punto de vista esencial sobre este concepto, tan debatido durante la primera parte del siglo XVI. La noción de voluntad se quedará fuera del equilibrio entre ascética y mística sin pertenecer ni siquiera a las desviaciones del quietismo. Otra temática ampliamente debatida por Battista da Crema fue la tibieza que él mismo consideraba como uno de los peligros contra el que se había de luchar para eliminar la herejía. La lucha contra la tibieza, nociva para la perfección cristiana, puede ser una de las característica más importantes de la ascética italiana para considerar las posibilidades de la voluntad humana en la lucha espiritual. Significa librarse de la fe y de todas las virtudes teologales; al igual que el acidia, la tibieza, contra el que Dios se opone categóricamente, es el veneno para el buen obrar. La tibieza, que según los místicos italianos de la época era el origen de la curiosidad fue bastante perseguida por todos los escritores durante la primera parte del *Cinquecento*, y estaban incluidas todas las distracciones, empezando por la literaria y siguiendo por la estética, la inquietud de saber, etc. La lucha contra la tibieza y la curiosidad practicada durante todo el siglo se impuso para obtener la conquista de la paz y de la tranquilidad interior. Se trataba de un tipo de paz llena de características positivas y se relacionaba con la unión espiritual para alcanzar a Dios. Igual que la tibieza, la distracción era considerada como otro peligro para el hombre, ya que lo alienaba de su fin porque era madre del ocio, de la curiosidad, un engaño del demonio. La distracción según Battista da Crema no permite alcanzar ningún fruto en la propia obra, sino solo perderse en el pecado y lleva a la privación del ejercicio interior.

La «escuela» lombarda, además, gracias a sus escritores, designó una próspera literatura ascética basada sobre el esfuerzo, el ejercicio para alcanzar la perfección cristiana a través de las primeras vías, la purgativa y la iluminativa. Está claro que fue fundamental la aportación de la espiritualidad de la Edad Media, es decir, la vida eremítica que será la consecuencia principal de la vida ascética donde el hombre lucha contra la soledad de las tinieblas. Existen una serie de temas tradicionales naturalmente relacionados con la ascética que encuentran una expansión relevante entre los autores lombardos, como los descritos por Stolz: caridad, inclinarse hacia la perfección, oración metódica, luchas contra las

tentaciones. Esta inclinación hacia la mística encontrará un mayor vigor en la segunda parte del *Cinquecento* como, por ejemplo, los Capuchinos lombardos quienes se interesaron mucho de ascesis. Entre ellos Mattia da Saló, uno de los mayores teóricos de la oración mental que tuvo Italia durante este siglo, quien en sus escritos (y en sus famosas prédicas), además de una construcción teológica basada en el valor que en la oración tienen el intelecto y la voluntad, está siempre presente el dolor por la culpa. Su camino ascético consiste en la cooperación con Dios, para que la voluntad humana pueda obtener su objetivo que es el de destruirse en la voluntad divina. No existe en su camino ascético, motivo central de sus escritos, una abstracción del esfuerzo singular de cada hombre, ya que es el mismo Cristo quien persistió sobre la voluntariedad humana; y de la oración que es central en el camino y debe ser practicada con un método y un ejercicio concreto. Salò fue otro escritor que examinó el amor divino en sus dos movimientos: la pasión y el acto. El amor es pasión cuando tiene una cierta inclinación y deseo de unirse con lo que se quiere porque es atraído hacia él; la unión del corazón, que es la razón del amor, solo desea una perfecta y total unión. Por otro lado, el amor es acto cuando es un querer a la cosa amada, o deseándole lo que no tiene o complaciéndole en lo que tiene, pero, cuando es hacia Dios, el amor es solo complacimiento de lo que se posee todas sus perfecciones y bellezas. Pasión y acto caminan juntos, no se puede ni se saben dividir ni distinguir, en el ejercicio del amor que se engendra con la oración en el que el cristiano se siente como empujado hacia Dios para unirse con Él, encendido por un ferviente deseo de honrarle, obedecerle y servirle.

En 1931, se descubrió inesperadamente una pequeña obra del *Cinquenecento* italiano, destinada a recibir una notable consideración en la espiritualidad de la península. Se trata del *Breve Compendio intorno alla perfettione cristiana*, elaborado gracias a la colaboración de una dama milanese, Isabella Berinzaga, y del jesuita paduano Achille Gagliardi. Según lo expuesto en este breve tratado, el alma en la última fase mística llega a ser una «non-voluntad» libre. Este tipo de afirmación desató muchas polémicas relativas al problema de la voluntad del hombre que parecía como «atrapada» en una cárcel. En realidad, durante el éxtasis «práctica» la voluntad, como explicará Mario Bendiscioni en su edición del tratado, se desnuda del amor de sí misma. Posiblemente es este uno de los aspectos más singulares de la mística italiana del *Cinquecento*.

Por lo que concierne al protestantismo en Italia y el espíritu revolucionario que confluirá en sus inesperadas manifestaciones, hay que considerar que fue uno de los motivos teológicos que básicamente se «importó» en la península itálica, donde las ideas de Lutero encontraron un terreno fértil, o mejor, una aceptación debida a algunos grupos italianos que quisieron una ruptura con el violento sistema teológico católico. En Italia se fermentó, en las conciencias de numerosos religiosos, una ansiedad de reformar la Iglesia, incluso, hubo un fuerte deseo de volver al Evangelio y a la pureza de las Sagradas Escrituras, para encontrar una solución al problema del protestantismo que amenazaba la península. En efecto, gracias a un grupo reducido de teólogos, se dieron a conocer las ideas luteranas y se empezó a discutir sobre la venta de las indulgencias en Italia hasta 1519, es decir, hasta que la polémica entre Lutero y sus opositores empieza a tocar a las puertas de la Iglesia romana y sobre la naturaleza de sus sacramentos. Así que se empezó a considerarle como el hombre anti-curiales, quien se sirvió de Dios para punir la corrupción de la cristiandad y de los eclesiásticos. Es lógico que los problemas planteados por Martín Lutero suscitaron muchas polémicas, tanto en el ambiente eclesiástico como en el laico. Parece conveniente citar la opinión de un padre español, Domingo de Santa Teresa, sobre la crisis religiosa que ocurrió en Italia durante este periodo, en su trabajo sobre Juan de Valdés, mencionando las tres características principales de este fervor religioso:

Anotemos más largamente el periodo que podríamos llamar crisis religiosa en Italia, de 1530 a 1542, resultando sus características más evidentes desde 1535, precisamente cuando se inicia el magisterio espiritual de Valdés.

En esos años, se vive con fervor, mezclado con cierta inquietud, la necesidad de dar una solución personal e íntima a los problemas de las relaciones del hombre con Dios, planteados en parte por Lutero. [...] Ciñendonos a las manifestaciones que presenta en Italia esa efervescencia religiosa, se pueden señalar en ella tres características: a) la entrega a una vida espiritual interior; b) el deseo de participar del «del beneficio» de Cristo, poniendo en él toda la confianza y no en las obras, y c) el estudio de San Pablo, como maestro de toda la vida espiritual. A) El problema religioso es vivido como una necesidad del alma. San Pablo y los doctores patristicos son tenidos como maestros y médicos espirituales. Las disputas que encontramos sobre la predestinación, justificación, certidumbre de la gracia, más que polémicas en torno a la adquisición de la verdad, son esfuerzos en busca de una vida espiritual que aquiete el alma. No es raro sino frecuente el caso de una «conversión» a las «cosas espirituales»; conversión más notable si se trata de hombres de corte y de letras, de humanistas y cortesanos. Conversión a un vivir cristiano y perfecto y entrega al estudio de los problemas religiosos [...] b) La vida religiosa y espiritual a que entregan esos espíritus está dominada por una tónica intencional y afectiva común: El anhelo de participar de los méritos de Cristo, de la misericordia de Dios, del «beneficio de Cristo». Pasa por sus conciencias un

sentimiento vivo común: el sentimiento de la necesidad y eficacia de la gracia divina, junto con la «experiencia» y conciencia de la «enfermedad» del libre albedrío y voluntad humana; [...] c) El maestro espiritual por excelencia es San Pablo. No se trata ya sólo de corregir abusos, o de vivir una vida más cristiana y evangélica, empapándose para ello en la lectura de los Evangelio sino de encontrar una respuesta profunda a los interrogantes, acuñados por la «experiencia», sobre la miseria del hombre caído, sobre la eficacia de la Redención, sobre el binario fe y otras, sobre la libertad cristiana y el clima espiritual de los hijos de Dios y redimidos de Cristo¹⁹².

Uno de los principales sostenedores de una religión más íntima en Italia fue casualmente el español Juan de Valdés, quien inició su camino gracias a su obra, el *Alfabeto cristiano* (1530-1542). Fue una época caracterizada por la búsqueda de una solución a los problemas planteados por Lutero y sus ideales sobre la relación íntima entre el hombre y la divinidad. Valdés pertenecía a los llamados espirituales, los que en primera línea percibían la renovación. Con su grandiosa obra, *Diálogo de doctrina christiana*, entra en Italia una cierta cultura «laica» española y de carácter erasmista. Por otro lado, el *Alfabeto cristiano* fue estrictamente ligado con el ambiente napolitano en el que vivió desde 1536 hasta 1541, año en que murió. Escritor muy persuasivo, Valdés intentó, más que reformar la iglesia y los hombres, renovar el hombre en su intimidad e interioridad, destacándose inevitablemente de la tradición católica y dejándose influenciar por la doctrina luterana. Aunque mostró siempre un notable respeto hacia la Iglesia, para Valdés es indispensable el coloquio con el alma humana. Todos los sacrificios son importantes para destruir la parte antigua del hombre y crear una nueva. Se podría decir que con Valdés entra, quizás por primera vez, la mística española en Italia, y esto sucede porque su espiritualidad se engendra a partir de fundamentos prevalentemente místicos y menos ascéticos que eran típicos de la tradición italiana traspasados por la herencia del 1400. Está claro que Juan de Valdés lleva consigo otro tipo de herencia, es decir, la de los alumbrados. Creer en Dios a través de la contemplación de la vida de Jesucristo, su crucifixión y sus padecimientos, mantener la supremacía de la fe sobre la razón humana, aunque la sola fe no excluye las obras, existencia humana sin esperanza ni temor: estas son algunas de sus nociones más famosas que fueron absorbidas por la espiritualidad italiana de este siglo. Otro argumento que se despliega en este periodo es la justificación de la sola fe que encuentra su máximo exponente en Benedetto da

¹⁹² Domingo de S. Teresa, *Juan de Valdés*, Roma, Analecta Gregoriana, 1957, p.126-133.

Mantova y su *Trattato utilissimo del Beneficio di Jesu Cristo Crocifisso verso i cristiani* (Venecia, probablemente en 1543). La obra que tuvo una increíble difusión (alrededor de 40.000 mil copias en cuatro años), se divulgó en principio manuscrita y sucesivamente impresa, fue prohibida en 1549. El motivo principal es la fe, según el fraile benedictino, que dona a las obras del hombre, aunque sean estas imperfectas, la aprobación y la alabanza divinas, en sí misma justifica el acogimiento de Cristo a los que han creído en Él. Por lo que parece, la obra tuvo un gran influjo en la corriente de los alumbrados y fue, además, conocida por autores como Juan de Ávila, Luis de Granada y Juan de la Cruz y otros escritores espirituales de la época. Además, recientes estudios han demostrado una posible influencias italianas en el alumbradismo español.

Otro gran escritor castellano de espiritualidad y uno de los autores más conocidos y reconocidos en Italia –cuyos escritos atravesaron los confines de España para darse a conocer, gracias a las primeras traducciones al italiano de su *Audi Filia* en la península itálica–, fue Juan de Ávila. La primera traducción italiana del ascético español, quien recientemente fue proclamado Doctor de la Iglesia, apareció en Venecia en 1574 y, posteriormente y en el mismo lugar, en 1581 gracias a los traductores Camillo Camilli y Ziletti. Incluso su epistolario, que conlleva una buena parte de su espiritualidad, fue trasladado al italiano por Botanio y publicado en Florencia en 1590. Además, desde 1610 hasta 1759 se sucedieron varias ediciones en Roma. Su *Trattato dell'amore di Dio* fue reimpresso varias veces: en Venecia (1582), Brescia (1583), Florencia (1596), Roma (1610) y Bolonia (1788).

Durante todo el siglo, en la época que precede el Concilio de Trento, vivieron varios escritores que intentaron comprender el motivo de la justificación de la fe desde un punto de vista católico. La salvación y la justificación del hombre con sus obras dependen, según estos escritores, no del activismo humano sino de la fe en Cristo, y subordinadas a su gracia. Uno de los autores que aceptó desde el principio las teorías luteranas fue Bernardino Ochino. Su doctrina, fundada en la búsqueda y en el seguimiento solo de Cristo, le costó la persecución de la Iglesia y su consecuente fuga a Ginebra que suscitó un gran asombro en todos los partidarios de la Reforma Católica. Ochino, quien consideraba que en el mundo no existían otros méritos sino solo los de Cristo, se opuso a las puniciones que la Iglesia dio a los calvinistas que negaron la santa Trinidad, (que nunca rechazó en su doctrina), y al masacre de los anabaptistas.

En 1518, gracias a un librero de Pavia (el Calvi) entraron en Italia los primeros escritos de Martín Lutero y se dieron a conocer, por primera vez, en Lombardía. Los primeros que se interesaron a estas teorías fueron los humanistas y los agustinianos. Fue notable la penetración luterana en toda la península, empezando obviamente por la Lombardía donde, por ejemplo, el inquisidor Cristoforo da Casale procedía contra dos curas de Fontanella y cuatro laicos luteranos que renegaban la confesión y el culto a la Virgen y a los santos. La doctrina luterana, como es notorio, reducía todo el cristianismo a la sola fe, eliminando todas las especulaciones sobre la religión, la vía sacramentaria, profesando una religión interior que glorificaba a Dios y desacreditaba al hombre. En Italia, en algunos casos se profesaban ideas luteranas junto con las calvinistas, donde se afirmaba que el sacramento en el altar solo es un símbolo de la muerte de Cristo. Improvisadamente, tanto en el norte como en el sur de Italia, empezaron a penetrar ideas calvinistas ya a partir de 1523. Esta incursión del calvinismo fue determinada por la invasión de las tropas extranjeras, quienes difundieron en Italia las ideas del reformador de Ginebra a través del conocimiento directo de los textos o de contactos personales procedentes de los Alpes. Muy curioso es el caso de Sicilia, donde la actitud de algunas zonas de la opinión pública se dispuso contra España y sus posiciones religiosas. Entre los años 1540-1551 la herejía en Sicilia empezada por los luteranos se dirigirá hacia el calvinismo, sobre todo en Mesina, gracias a las prédicas de franceses, piamonteses y calabreses. Ciudades como Zúrich y Basilea, más que la calvinista Ginebra, serán las metas preferidas de todos los italianos heréticos que escaparon de Italia. Otra polémica que se arrojó contra la Iglesia fue el problema del irenismo o pacifismo, propuesto por primera vez en Italia por el español Juan de Valdés. Esta orientación teológica profesaba la indiferencia hacia las cuestiones dogmáticas y las estructuras eclesiásticas para una convivencia pacífica por parte de todos en la moral evangélica. Los primeros escritos de esta corriente religiosa vinieron, después de Valdés, por la pluma de Giacomo Aconcio. En su obra, *Satanae Stratagemata*, la voluntad de persecución, estratagema de Satanás, aparece como intención de quien se cree poseer la verdad absoluta abriendo, por supuesto, una polémica contra la Iglesia católica y la protestante. De todas formas, los heréticos en la Italia del *Cinquecento* solo representaron una parte lejana de la sensibilidad religiosa del pueblo italiano. Supuestamente, fue esta afectividad popular que provocó la derrota del protestantismo en la península por cebar un movimiento íntimo de reacción que

recogió todas las fuerzas del catolicismo italiano para la unidad de la Iglesia y la fidelidad a los arzobispos de Roma. A esto, hay que añadir un escepticismo por algunos grupos humanísticos hacia cualquier tipo de fe religiosa, así como el rechazo de imposición externa (como puede ser la Inquisición). De esta manera, se afirmaba que la religión no constituía la sola fe total así como eran los principios de Lutero, sino la participación absoluta de la vida de Cristo, de sus penas y sufrimientos, de su pasión a través de los sacramentos. Además, todos los teólogos italianos que vivieron en el extranjero, en la última parte del siglo XVI y a principios del XVII, no mantuvieron una política de diáspora hacia el catolicismo italiano, ya que se mezclaron en el ambiente social en el que vivieron.

Los ritos de exorcismos, considerados sacramentales por la Iglesia, para defenderse de posesiones, del diablo, así como la magia, el ocultismo, estuvieron presentes en toda la Edad Media italiana y, consecuentemente en el *Rinascimento* italiano, tanto entre los católicos como entre los protestantes. Los mismos Ficino y Pico escribieron e investigaron mucho sobre estas materias que, sin duda, no se engendraron a partir de un tipo de mentalidad inducida. Durante toda la Contrarreforma se adquiere una tendencia de unos escritores italianos que propagarán unas líneas y formas litúrgica que no fueron autorizadas por la Iglesia. En 1614, el papa Pablo V condenó varios manuales y tratados de exorcismos de los teólogos italianos escritos en la segunda parte del *Cinquecento* y a principios del *Seicento*. Una de las obras más célebres durante esta época, sucesivamente condenada por la Iglesia, fue el *Compendio dell'arte essorcista et possibilità delle mirabili et stupende operationi delli demoni et de'malefici* de Girolamo Menghi (Bologna, 1576). Son escritos particularmente importantes por su posición sobre los demonios, que distingue en varias categorías. Lo que es interesante destacar es que estos aspectos, al parecer poco religiosos, fueron parte de la Contrarreforma y constituyen un momento específico de la historia teológica italiana. Las posiciones de Menghi sobre algunas supersticiones medievales se fueron incorporando a las cuestiones sobre los demonios discurridas durante la Edad Moderna. En particular, se recuerda la noción del espíritu del mal que está presente en el mundo conforme a la tradición cristiana. Durante todo el siglo XVI, en la espiritualidad italiana convergerán aspectos mágicos que se amalgamarán a la notoria magia natural.

Si se considera la prosa espiritual de varios libros de literatura devocional no se encuentra una intención, por parte de los escritores devotos, de ser

particularmente ingeniosos. No son predispuestos para las análisis de los sentimientos, lo que importa es llegar a persuadir a los lectores devotos y prepararlos para la unión con Dios. La espiritualidad italiana de 1500 cuenta con numerosas obras en las que se buscan las fórmulas más originales para expresar el amor puro y absoluto hacia Dios, olvidando la propia presencia para mirar solo a la divinidad y glorificarla. El amor que se narra durante este periodo en Italia es, como el que se observa en los escritos de santa Caterina da Genova (1510), aniquilador, clara cognición de la propia pusilanimidad, y no existe para recibir premios porque ama por sí mismo, es puro, no es capaz de ver ninguna imperfección, permite ver dulce cualquier tipo de amargura y contrariedad. El amor profesado por la santa de Genova es totalizador, tanto como para permitirle «ver sin ojos» y «entender sin intelecto»; veía solo la obra de Dios porque todo lo demás es una hipocresía comparado con la divinidad. Es un amor que no busca similitudes sino la de proyectar su propio ser en Dios para transformarse en Él, predisponiendo el objeto del amor en Dios, quien es el único que puede saciar la inquietud de cualquier criatura. La predisposición del espíritu humano es la de amar y deleitarse, únicos fines que constantemente busca en el mundo, sin darse cuenta de la materialidad y de lo terrenal que son las cosas que pertenecen a esta realidad incapaz de saciar su apetito. Según Caterina da Genova, la imposibilidad de amar será el infierno del hombre quien, al contrario, obra por amor y gracias al amor con el que ha sido creado y llega a ser Dios. Este sentimiento, que representa la dulce unión, proyecta a la propia persona fuera de sí misma, como es típico en las extáticas, y centra su visión general en Dios. La santa, además, abraza la noción de aniquilación de la propia voluntad por el amor de Dios, otra temática bastante recurrente en la época. El hombre pierde su querer y Dios obra en él con su libre albedrío eliminando todas las penas que proceden de lo espiritual y de lo corporal.

Es un tipo de literatura bastante moralizadora (sobre todo en los *minori*), hecha por expresiones de compostura, de sencillez y de lucidez, que se aleja de la *prosa d'arte* del *Seicento*. La sequedad de los escritos encuentra una nueva prospectiva en la escuela carmelita italiana gracias a las aportaciones de la corriente teresiana introducida por fray Juan de Jesús María, carmelita descalzo español que la Congregación de España, que determinó enviar a Italia para extender la Reforma Carmelitana. En Italia se conoció gracias a su obra (traducida), con el título *L'arte di amare Dio*, en Venecia en 1608. Otros dos españoles descalzos llevaron la corriente

teresiana en Italia, además de las sucesivas traducciones de la obra de la santa de Ávila, y son: Alfonso de la Madre de Dios con su obra *Instruttione per aiutare i moribondi* (Roma, 1618), y Domingo de Jesús María con *Sententario spirituale*, (Roma, 1622). Por otro lado, hay que citar a otro carmelita descalzo, Alessandro di San Francesco (Roma 1558-1630), quien se ha citado anteriormente y que fue el primer traductor al italiano de San Juan de la Cruz dando a conocer el pensamiento de Doctor Místico a toda la península, así como Filippo Maria di S. Paolo, teórico del padecer místico. Todos estos teólogos focalizarán su escritura en la sustancia más que en la forma, que no estarán atentos a la elegancia de la forma sino a solucionar los problemas doctrinales y las soluciones místicos-ascéticas de la vida interior, y describirán el amor hacia el prójimo y la paz interior (otro argumento de procedencia española gracias a Juan de Bonilla). En el barroco italiano convivían miseria y, al mismo tiempo, una gran consideración de la grandeza del corazón humano. Es imprescindible citar al jesuita Virgilio Cepàri, profesor de teología en Parma y en Padua, quien fue también confesor de santa María Magdalena de Pazzi. Cepàri introduce el tema de la presencia de Dios como inconstante y no continua en la vida terrenal, porque lo que intenta la divinidad es engendrar más humildad en la tierra. Al contrario, en las uniones místicas está siempre viva la presencia divina. Cepàri volvió a publicar los cinco estadios de la unión con Dios: temor, amor, complacencia, matrimonio místico, y abandono total. Para el escritor de Panicale hay que disponer el intelecto en la naturaleza divina con el fin de que se quede el cuerpo, se destruya y el alma pueda gozar de la amorosa presencia de Dios. Muchas de sus páginas, por supuesto, vienen de la mística española.

La literatura ascético-mística de los jesuitas en el siglo XVI merece la pena ser considerada aunque brevemente. Entre ellos merece la pena recordat a Giuseppe Agnelli, cuyo pensamiento principal es sobre la importancia de la operación mental, es decir, la meditación. Esta se divide en tres actos: el primero pertenece al intelecto, los otros dos a la voluntad. Una gran aportación al estudio teológico de los ángeles en la Contrarreforma viene por parte del granadino Francisco Suárez, a quien le tocó cerrar la *Summa degli Angeli*. En su obra se encuentra además de una especial atención hacia la devoción del Ángel de la guarda, el examen de la esencia, de la naturaleza de los ángeles quienes, según Suárez, en la esfera intelectual y racional eran más perfectos que los hombres. Creados en el mundo corpóreo, los ángeles son, para el escritor granadino, criaturas espirituales, incorpóreas y numerosas. Se dividen

en jerarquías, y por su naturaleza no pueden conocer *futura contingentia*. Sus voluntades son diferentes de las de los hombres como su gloria más excelente que la humana. Sus espacios no corresponden a la inmensidad de Dios, no pueden ayudar a los hombres sino por casualidad, ya que su ministerio tiene un término, pero pueden inclinar sus voluntades. Según cuanto se describe en los escritos de Suárez, las tareas de los ángeles de la guarda son varias: evitar los peligros exteriores, tanto del cuerpo como del alma, aumentar la inclinación hacia el bien y no el mal, presentar las acciones de Dios, etc.

Por muchos historiadores, el *Seicento* italiano ha sido considerado uno de los siglos más infelices de la historia de la península, muy probablemente por la falta de los grandes autores espirituales que vivieron durante el siglo anterior. Asistimos a una búsqueda del ignoto, de lo nuevo contra lo clásico. Se huye de la compostura estilística y se rompen todos los esquemas. Se encuentran tentativas de volver espiritual lo corporal y sensible, y se aborrece todo lo finito y limitado; se disminuye la tensión entre finito e infinito, de manera que se reduce la grandeza de las relaciones con la divinidad. Desde el punto de vista ascético-místico, hay unos continuos exámenes de conciencia llevados a la exasperación, al estudio de la propia alma y a las consideraciones de las miserias humanas. Por lo que concierne a la temática de la literatura espiritual, prácticamente se mantienen muy parecidas a las del siglo anterior pero el tratamiento que reciben es diferente, es decir, los tonos son menos insistentes y más ligeros. Cambia, incluso, la terminología en los escritos en 1600, que llega a ser más rica también porque durante este periodo «comienzan a difundirse en la Península las incomparables obras de los dos grandísimos místicos españoles S. Juan de la Cruz y S. Teresa D'Avila»¹⁹³. No habrá otro siglo en Italia en el que la producción literaria sea tan influyente y evidente, visible, incluso, a través de la ingente demanda de libros religiosos que demuestran el increíble interés y el hambre insaciable de los italianos de literatura devocional en el *Seicento*. Como dirá el estudioso Innocenzo Colosio, a quien se ha consultado constantemente a lo largo de este informe, las traducciones de las obras de los ascéticos-místicos (incluso las que se han examinando en los siguientes capítulos y que pertenecen a toda la literatura devocional) serán una «transfusión de sangre nuevo en el cuerpo de la

¹⁹³ Innocenzo Colosso, *I Mistici Italiani dalla fine ...Op. Cit.* p. 2200.

doctrina espiritual italiana», que se difundirá en cada orden y escuela¹⁹⁴. Siguiendo su perspectiva, el influjo de la obras españolas parece realizarse en dos frentes: sobre la nomenclatura ascético-mística y sobre la descripción de los varios grados de la vida mística. Todas las aportaciones procedentes de España dieron al obsoleto sistema genérico anterior de las *scale* místicas una especificidad, sobre todo, por lo que concierne a los grados del amor. A través de las aportaciones de los dos místicos españoles (y no solo los dos), se adquiere primero una psicología aplicada a la mística con santa Teresa y, sucesivamente, unas explicaciones pertinentes de los principios teológicos por parte de san Juan de la Cruz¹⁹⁵. A pesar de que, siguiendo al mismo estudioso, en Italia los autores de este siglo no hayan sabido aprovecharse de la herencia y doctrina de los grandes místicos, la influencia espiritual española se percibe sobre todo en los *Minori*. Entre las características más importantes de este siglo es notoria la gran sed de conocimiento y la predisposición al conocimiento de toda la literatura devocional extranjera y, en particular, de mística y ascética. Como subraya el mismo Colosio, es el siglo de las traducciones al italiano de los éxistos editoriales extranjeros. Por citar algunos ejemplos, fue traducida toda la obra de Enrique Susón, unas obras de Juan Taulero, el *Breviloquium e Soliloquium ignitum* de Gerlach Peters, obras de Tomás de Kempis; desde España los escritos de Diego de Estella, fray Luis de León, Luis de Granada, Juan de los Ángeles, Luis de la Puente, etc.; desde Francia, el *Timoteo* de san Francisco de Sales, etc. Naturalmente, sería imposible continuar este listado considerada la inmensa cantidad de traducciones elaborada a partir de finales de 1500 hasta principios del siglo sucesivo. En Italia hubo un increíble entusiasmo hacia las obras que iniciaban a los secretos de la unión con Dios, que explicaban el itinerario de la contemplación. Siguiendo el mismo estudio, nunca en la península itálica se trató tanto la contemplación y el recogimiento como durante este siglo. Los dominicos, los franciscanos y los carmelitas tuvieron una tendencia más mística, mientras que la Compañía de Jesús, curiosamente consideraba el *Ejercicio de perfección y virtudes cristiana* del santo segoviano Alfonso Rodríguez el manual perfecto que tenían que seguir los jesuitas, que tenía una predisposición más ascética, una oración más práctica. Los jesuitas italianos al contrario de los franceses y españoles prefirieron la meditación a la

¹⁹⁴ El mismo autor declara la ausencia de estudios en Italia sobre la difusión de los dos Doctores místicos de la escuela ibérica en Italia. Desdichadamente nosotros, con nuestro trabajo, solo hemos conseguido examinar una pequeña parte de un largo estudio que, desde luego, en Italia sigue faltando.

¹⁹⁵ Innocenzo Colosso, *I Mistici Italaini dalla fine ...Op. Cit.* p. 2200.

contemplación, y muy pocos eligieron unas temáticas místicas. El favorecimiento de la ascética, sobre todo por parte de los jesuitas, será evidente con la llegada del quietismo que sobrevaloraba la contemplación, reducía toda la vida espiritual al solo acto de fe en la voluntad divina gracias a la oración de quietud y contemplación adquirida. Los jesuitas fueron los primeros en enfrentarse contra los quietistas por ser muy diferente la manera en que concebían las relaciones con Dios, por considerar demasiado excesiva la doctrina del abandono a la divinidad profesada por Miguel de Molinos y su Guía espiritual. De todas formas, los jesuitas italianos fueron los que encarnaron perfectamente las características reaccionarias de la Contrarreforma, fomentando la doctrina de la meditación para una perfecta distinción entre la ascética y la mística. Como consecuencia de su propaganda de la oración mental, en la Italia del *Seicento*, gracias al ambiente reinante de una increíble devoción, hubo una gran difusión de libros que trataban los particulares de la vida de Jesús y de la Virgen, así como los que se predicaban la comunión, la Pasión de Cristo, etc.

Fue un siglo de grandes aportaciones en la ascética-mística que procedieron, por ejemplo, de la escuela franciscana en la que se suma, al positivismo del siglo anterior, el sentido de la búsqueda de la conciencia, la pureza del corazón humano deseado por Dios, la profundidad del amor, la superación del *yo*, y el conocimiento del alma para la eliminación del amor propio. En Tommaso da Bergamo se entrevén conceptos de Juan de Bonilla relacionados con el hombre interior, su recogimiento, y la paz del alma. Muy singular es la experiencia de Giovanna Maria della Croce (1603-1673), que introduce en la corriente franciscana nociones de la santa de Ávila «io muoro perchè non muoro»¹⁹⁶. Otra obra de procedencia franciscana en la que son evidentes las tendencias de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz es el *Trattato delle tre vie della meditatione e stati della santa contemplatione*, (Roma, 1654). La división de las tres vías retoma la más conocida de san Bonaventura aunque se añadan varias subdivisiones en varios estadios. En uno de estos estadios, que el escritor llama de la «sonnolenza», es evidente la herencia de la santa de Ávila.

La mayoría de los estudiosos suele dividir los escritores espirituales de este siglo entre los «experimentales», es decir, que tratan la mística como una experiencia directa; o los escritores de la simple tratadística. Sin ninguna duda, la época del barroco italiano no fue espiritualmente muy conformista: hay que recordar todas las

¹⁹⁶ Cfr. A. Rossaro, *La Venerabile Giovanna Maria della Croce al secolo Bernardina Floriani di Rovereto nella sua poesia*, Rovereto, 1942.

obras italianas que fueron condenadas, visibles en *Documenta ecclesiastica christiana*... (Roma, 1931), que trataban de espiritualidad y de mística. La mayoría de los ascetas-místicos de este periodo se suele agrupar según la orden a la que pertenecen; sería inapropiado un listado de todos los ascéticos-místicos italianos, por lo que se limitará solo a citar algunos. Comenzando por la escuela franciscana que además de los tres famosos, san Carlo de Sezze, Bartolomeo da Salutio y Tommaso da Bergamo, recordamos a Tommaso Valdiní, Sisto de Cucchi, Matteo da Parma, etc. La escuela dominicana italiana del *Seicento* es menos incisiva que la franciscana. El autor más reconocido es Ignacio del Nente gracias a su obra *Della tranquillità dell'animo nel lime della natura e del divino amore* (Florencia, 1648), pero también Domenico Gravina y Giovanni Maria Bertini. La orden agustiniana cuenta también con varios escritores, pero ninguno de ellos llegó a alcanzar la fama en la espiritualidad italiana. Al contrario, en la escuela carmelitana hay muchos personajes y escritores ilustres como Baldassarre di santa Caterina da Siena, Amanzio di santa Rosa, Eliseo Vassallo, etc. Fuera de las órdenes religiosas, hubo otro fenómeno que participó en la evolución religiosa de la época, el de las místicas experimentales como la de Orsola Benincasa, Caterina Vannini, Giovanna Maria della Croce, etc.

El origen del quietismo en Italia, en el que confluyen varias corrientes como la de los Alumbrados, es bastante compleja y, además, el hecho de que la península itálica nunca tuvo grandes escritores relacionado con este movimiento religioso lo hace más complicado. Las razones de esta corriente fueron varias: había un ferviente deseo de lo nuevo, así como de experiencias interiores y de la búsqueda de nuevas vías y métodos; no hay que olvidar un fuerte deseo de evasión y una decadencia y un cansancio cultural. Su rápida puesta en marcha en la sociedad romana demuestra la predisposición hacia la unión con Dios, el deseo de perfección. Es evidente que en los textos místicos españoles radican las bases del quietismo italiano, que prescinden del fundador, Miguel de Molino, que supuestamente vivió en Italia. Los quietistas italianos adhirieron completamente los místicos españoles (S. Teresa, S. Juan de la Cruz, etc.) a los italianos ortodoxos y, de forma leve, a los renanos (Ruysbroeck, Tauler, etc.). Está claro que con Miguel de Molinos, quien fue el representante del quietismo español gracias a su *Guía Espiritual*, publicada en Roma en 1675, se llegó a la total negación del libre albedrío en la pasividad de la conciencia. Para Molinos había que abandonarse sin reserva en Dios, permaneciendo con el cuerpo inanimado. No actuando, el alma se aniquila y vuelve al principio de su estado, a la esencia

divina. De esta manera, Dios permanece en el hombre formando una sola cosa con Él. Para el escritor español no era necesario el conocimiento de Dios, el alma no se debe enterar de nada sino solo quedarse en un cuerpo inanimado. De todas formas, pese a sus días en Roma donde fue condenado por el papa Inocencio XI en 1687, no fue el primer quietista que se conoció en Italia. Otros italianos le precedieron, entre estos se recuerda a Isabella Cristina Bellinzaga con el *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*, citado anteriormente. En la corriente quietista italiana, básicamente, se repiten los mismos temas que en España. Se empieza por la meditación de las cosas divinas, la oración mental como único medio y de mayor provecho que permite ascender a Dios con la propia voluntad para transformarse definitivamente en Él; el aniquilamiento en Dios; el quedar pasivo sin procurar fatigarse y descansar en Dios; etc. El quietista italiano más reconocido fue Petrucci quien une varias corrientes quietistas procedentes tanto de predecesores italianos como de extranjeros. El englobó y unificó en su teoría las corrientes místicas ortodoxas y las quietistas. Su quietismo se podría definir como un estado de ánimo, un sentimiento de quietud otorgado gracias a la oración. La suya es una mística de la pasividad. Para Petrucci la contemplación se adquiere con la oración de quietud, es decir, en el sosiego del intelecto; la presencia de Dios nunca se busca, solo la fe nos enseña que Dios no se puede conocer en la vida terrenal.

Una sección imprescindible para este trabajo, que demuestra las maravillosas relaciones que había entre España e Italia, se dedicará a considerar el influjo que, al contrario, tuvieron las obras italianas en la península ibérica a lo largo de estos siglos. Es un fenómeno que a partir del siglo XX se estudió por los investigadores italianos y extranjeros, y no solo de *comparatistica* como Getto, Levasti, Fidèle de Ros; se estudió el influjo que tuvo el franciscano español Bernardino de Laredo quien para su obra, *La Subida al Monte Sión*, en la tercera parte propiamente mística, introduce la sugerencia más intelectual sobre el modelo de Riccardo da San Vittore, con el culto a la adoración simple y afectiva. Asimismo, cabe destacar las repercusiones que tuvieron los sermones y tratados de Savonarola, de Antonino da Firenze, de san Francisco de Asís en fray Luis de Granada, ya que parece evidente el espíritu de la oratoria del dominico italiano y de los escritos del

florentino en la obra *Libro de oración y meditación*, mientras que se reconocen huellas del *poverello* de Asís en *La guía de los pecadores* del predicador español¹⁹⁷.

Está claro que es un trabajo para el que se necesitaría de otro tipo de estudio, sin duda más largo y concreto, pero para una panorámica general resulta muy interesante y útil. Además de toda la influencia que tuvo Europa del humanismo italiano, España recibió, también, unas repercusiones de la literatura espiritual italiana procedentes de los escritos de Savonarola, Battista da Crema, santa Caterina da Genova, san Filippo Neri, Lorenzo Scupoli, etc., quienes recibieron varias traducciones en castellano y no solo en esta lengua. Desde el punto de vista discursivo, algunos estudiosos comentaron aproximadamente el carácter lingüístico muy similar de los escritores espirituales españoles e italianos, por establecer sin titubear dos planos discursivos que se sobreponían el uno con el otro; el plano espiritual se realiza y modela sobre el natural¹⁹⁸.

Siguiendo paso a paso el precioso camino del estudioso Innocenzo Colosio, se descubren posibles influencias del benedictino Lodovico y su *Modus meditandi et orandi* en el *Exercitatorio de la vida spiritual*, que se considera como el primer manual sobre las meditaciones en el sentido más moderno, escrito por García Jiménez de Cisneros, el abad del Monasterio de Monserrat y autor de la reformas de Cisneros. De ahí, la posible influencia que ha podido tener en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, ya que estuvo durante un periodo en el Monasterio de Monserrat, que cambió, como es notorio, la perspectiva de la vida interior de la misma iglesia. Actualmente, a través de estudiosos como Marcel Bataillon y el padre Beltrán se ha estudiado la influencia que tuvo el pensamiento de Girolamo Savonarola en los Siglos de Oro ibéricos y la suerte por la que, gracias a la difusión de sus obras, fue recibido en España. Un ejemplo puede ser el *Trattatello del Miserere* de Savonarola, que suscitó un enorme interés en España porque llegó en un momento en el que se deseaba volver al origen de la vida cristiana, de las ordenes religiosas, cuando supuestamente se luchaba contra la relajación y la hipocresía. Otro estudioso que recientemente ilustró el influjo de Savonarola fue José Manuel Bleca que en ocasión de la reimpresión del *Libro de la oración* de la dominica Maria de Santo Domingo se denota una cierta dependencia del predicador italiano. Por otro

¹⁹⁷ Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana* (Siglos, xv-XVII), Universidad de Turín, Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R., 1980, p. 72-73, 108-109.

¹⁹⁸ Giappichelli, G., *Appunti sul Corso Monografico sulla Spiritualità Rinascimentale spagnola-italiana (1969-1970)*, – Litografia Artigiana M. & S., Torino, p.21.

lado, según el *Dictionnaire de spiritualité* fue Melchor Cano quien gracias a la traducción del *Trattato della vittoria di se stesso* de Battista da Crema, dio a conocer a España su espíritu de la oración y carácter volitivo. También otras traducciones al castellano de autores, como la Serafino da Fermo tuvieron un gran éxito en España y en la doctrina de la santa de Ávila como demostró Gaston Etchegoyen. El mismo canónigo regular italiano, cuyas obras se difundieron en toda España gozando del gran prestigio de Luis de Granada quien admitió que para algunos escritos consultó el opúsculo *Los cien problemas de la oración* de Serafino da Fermo, incluso pudo tener influencias en la doctrina de san Juan de la Cruz. El doctor místico conocía desde su juventud algunos de los grandes autores de la espiritualidad italiana, empezando por Caterina da Siena, Angela da Foligno, Domenico Cavalca, etc. ya que todas sus obras fueron mandadas a traducir por el cardenal Cisneros durante los años 1505 hasta 1512. Posiblemente, en sus clases debió de consultar el *Super IV Libros Sententiarum* de Michele da Bologna impreso en Milán porque era uno de los textos estudiados en la escuelas de teologías carmelitas, así como algunos escritos de san Lorenzo Giustiniani, patriarca de Venecia y escritor espiritual, de donde el místico español sacó la imagen que introduce en la *Subida del Monte Carmelo* y relativa a los apetitos del alma¹⁹⁹.

Terminando este breve apartado, siguiendo al estudioso Moliner, es posible observar otros dos grandes autores italianos, santa Caterina da Siena y san Lorenzo Giustiniano, y las correspondientes aportaciones a los autores místicos españoles como Luis de Granada y Juan Falconi la primera; y en Diego Niseno y Antonio de la Cruz el segundo.

De todas formas, es bastante difícil determinar las diferencias en las mentalidades religiosas de los dos países, así como imposible es sintetizar los conceptos espirituales de los escritores de literatura devocional italianos y españoles por ser las dos culturas diferentes y a la vez similares. Jerónimo de la Madre de Dios (1545-1614), otro autor español traducido por Giulio Zanchini, en *Peregrinación de Anastasio* menciona lo siguiente a propósito de la diferente espiritualidad entre los dos países:

¹⁹⁹ Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada...Op. Cit.*, p. 79-80.

[...] pero los españoles se ejercitan más en perfeccionarse a sí, propios con el recogimiento, y los de Italia en ganar almas para Dios con el celo [...]²⁰⁰.

Los españoles buscando la perfección espiritual, no se alejan en algunos casos de la practicidad y de la temporalidad de las cosas, pese a su predisposición natural hacia la meditación, a la austeridad cultivando una mayor severidad espiritual, actitud que se denota también en la literatura general. En los periodos entre 1600 y 1700, en Italia, particularmente en Venecia, se tratan temáticas superficiales mientras que en España los escritores (hace falta solo citar al Quijote) se interesan de argumentos muchos más profundos y serios²⁰¹. Observando las ordenes religiosas que se consolidaron en Italia y que luego tuvieron una gran difusión en España, como los franciscanos, los jerónimos (como confirma la obra del padre José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*) y los agustinos, se puede hablar de características peculiares del comportamiento de cada orden debida a sus diferente orientación y a las diversas situaciones que se engendraron en los correspondientes pueblos.

Por otro lado, se encuentran muchas similitudes en la literatura espiritual de los dos países. En ambas espiritualidades se reconoce que la unión con Dios se decide en el conocimiento más a fondo de Dios y de su obra, es decir, en la creación y en las mismas creaturas, con amor puro, en el amor que la unión con Dios diviniza. La naturaleza tanto para los españoles como para los italianos es una teofanía. Mientras que el reconocimiento de los valores humanos como procedentes de Dios creador del universo, porque lo que verdaderamente se considera imprescindible es su presencia, es una noción muy típica en los dos países como el amor considerado grito de admiración y júbilo. Lo mismo ocurrió entre las escritoras místicas como Teresa de Jesús, Maria Magdalena de Pazzi, Caterina da Genova, etc., cuya unión con Dios se alcanza con la obra de alegre actividad, capaz de conciliar la contemplación con la acción, y la organización de toda la vida según los valores espirituales²⁰².

²⁰⁰ P. Fray Gracián de la Madre de Dios, *Peregrinación de Anastasio*, introducción, edición y notas de, Barcelona, Juan Flors Editor, 1966, p. 206.

²⁰¹ Giappichelli, G., *Appunti sul Corso Monografico Op. Cit.* p.44-45.

²⁰² Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada... Op. Cit.*, p. 112.

IV.1. Aproximaciones del influjo literario espiritual hispánico

Uno de los mayores hispanistas italianos, Giovanni Maria Bertini (Barcelona 1900 – Turín 1995), aportó quizá la más grande contribución a la literatura espiritual comparada hispano-italiana gracias a sus investigaciones elaboradas a lo largo de todo el siglo XX. En uno de sus últimos estudios titulado: *Un comentario italiano del siglo XVII de «Las Moradas» de Teresa de Jesús*, describe la situación, o mejor, las relaciones que se establecieron entre España e Italia en los siglos XVI-XVII gracias a la difusión de las obras españolas en tierras italianas y al influjo que los espirituales españoles tuvieron en Italia que, como dirá el mismo escritor en una nota, «debió ser decisivo en la espiritualidad italiana»²⁰³. Desafortunadamente, el mismo ensayo se enfocará en los primeros comentarios italianos de la obra de Teresa de Jesús, dejando poco espacio a la literatura devocional en general, a la que el profesor de Turín dedicará pocas páginas que, sin duda, merecen la pena seguir en este recorrido por ser fundamento de la misma investigación.

Las relaciones entre España e Italia durante los Siglos de Oro fueron idílicas y estuvieron caracterizadas por la magnificencia del intercambio lingüístico, ya que en la península itálica el empleo del castellano era algo usual y no tan solo limitado a las zonas de dominio español. Las imprentas desarrollan un papel fundamental para el traspaso de la literatura espiritual castellana. La más famosas, Venecia, Florencia, Roma, Milán y Nápoles constituyeron un mercado fructuoso para algunos escritores de la península ibérica, cuyas obras fueron publicadas y traducidas al vulgar italiano. A través del estudio de Bertini se observa el clamoroso ascenso, en un precioso gráfico (p. 217), de las obras de escritores espirituales españoles en Italia desde 1500 hasta 1700, que llegó a tener su apogeo en 1590, exactamente durante el periodo de máxima labor del traductor Giulio Zanchini. Incluso, a través del cuadro sintético general, se desprende quienes fueron los autores espirituales españoles que tuvieron más relevancia durante los dos siglos. Pese a que no es un esquema totalmente completo, como subraya la misma autora del cuadro, Maria Assunta Pelazza, es un interesante instrumento que permite obtener una visión más clara y genérica de la

²⁰³ También este ensayo se encuentra en la obra que hemos citado anteriormente: Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana* (Siglos, xv-xvii), Universidad de Turín, Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R., 1980, p. 9-28.

difusión de las obras espirituales españolas ya que siguen las líneas generales de este estudio. De los 62 autores españoles examinados, las traducciones o, por lo menos, los textos en italiano comprenden 390. Sin embargo, parece un número bastante reducido tanto por los autores analizados, (¿hubo solo 62?) como por la cantidad de traducciones. Con solo considerar los autores traducidos por Zanchini, faltarían por incluir el jesuita Francisco de Arias, Andrés Capilla, fray Jerónimo de Lemos, Francisco García de Cisneros, Juan de Bonilla y Juan de Pineda. Pero está claro que una descripción completa de todos los autores, las traducciones, las obras originales y los traductores, darían lugar a un trabajo demasiado extenso y quizá se alejaría del objeto de esta investigación.

En el cuadro sintético, además, es posible observar el número (quizá aproximativo) de los ejemplares de cada uno de los 62 autores ordenado, como explica la estudiosa, según su difusión. El espiritual español, cuya labor ha estado más presente en Italia, por la cantidad de libros presentes en las bibliotecas italianas, es Luis de Granada. Del dominico español se elaboraron alrededor de 136 traducciones al italiano, mucho más que Teresa de Ávila (solo 41), Eusebio Niëremberg (33), Juan de Ávila (18), Ignacio de Loyola (10), Luis de León (3), Pedro de Alcántara (9), etc. Considerando solo los autores españoles traducidos por Giulio Zanchini, que aparecen en el listado propuesto por Pelazza, entre las primeras posiciones del cuadro sintético general solo resulta Luis de Granada, cuya traducción publicada en 1602 y titulada *Dottrina spirituale nela quale si contiene alcune regole del ben viuere, orazioni, e meditazioni. Del molto reuer. padre fra Luigi di Granada dell'ordine de Predicatori. Tradotta dalla lingua spagnuola dal molto illustre signor caualiere fra Giulio Zanchini*, sorprendentemente no está citada en el cuadro. La razón podría ser la difícil localización de esta traducción que, como se verá más adelante, se guarda en la Biblioteca Diocesana «Mons. Giovanni Francesco Sormani», en Pennabilli (provincia de Rímini).

Con Luis de Granada, como afirmó Bertini, gracias a sus tratados de ascéticas traducidos, se abre el camino al «hondo influjo de los autores espirituales españoles de los siglos XVI y XVII en tierras italianas». Los ejemplos más evidentes son la *Guía de pecadores* que el impresor Giunti publicó en Florencia, sucesivamente, la *Seconda Parte del Memoriale della Vita Cristiana* impreso en Venecia por Valvassori y, siempre en la misma ciudad, *Della Introduzione al Simbolo della Fede* publicada por Franceschi. Una de las primeras obras de ascéticas

española que tuvo un influjo muy relevante en Italia fue el *Arte di servire a Dio* (1567), del franciscano Alonso de Madrid, traducida por Tullio Crispoldo de Rieti, se volvió a imprimir en Venecia por Ventura de Salvador en 1582 y traducida por Pietro Dusinelli y, sucesivamente, en 1587 fue publicado por Cornetti en Venecia y, en 1603, en Roma en la imprenta Paolini. Puede que se elaboraron otras impresiones en el siglo XVII.

De todas formas, ni el mismo Bertini en su estudio cita con grande asiduidad al *spedalingo* Zanchini: solo una vez, hablando de las primeras traducciones de santa Teresa que con cierta frecuencia circulaban en Italia, cita Julio (?) Zanchini mencionando las *Sclamazioni o meditazioni dell' 'anima a Dio'* como las primeras y publicada por Sermantelli en 1599 en Florencia. Está claro, como afirmó el mismo estudioso, que el influjo de la espiritualidad teresiana en Italia se amplió con la presencia de los autores que pertenecían a la corriente teresiana, tanto con textos en castellano como con las traducciones que se multiplicaron a lo largo del siglo XVII, empezando por la obra de san Juan de la Cruz. Por otro lado, es necesario considerar estos dos autores ampliamente estudiados, aunque brevemente, para obtener una visión general y clara del influjo que tuvo la espiritualidad española. Por lo que concierne la santa de Ávila, se sabe examinando sus escritos tanto en castellano como en italiano, que las obras circulaban con mucha facilidad en la península italiana. A parte de la traducción de Zanchini, que analizada en otro capítulo, las primeras traducciones que se realizaron de los escritos de la santa de Ávila fueron las de *Camino de Perfección* y del *Castillo Interior* o *Moradas* publicadas en Florencia por Giunti en 1605 (posteriores a la de Zanchini que fue la primera). Cuatro años antes apareció otra edición en Roma en 1601 traducida por Giovanni Bordini titulada *Vita della m. Teresa di Giesù fondatrice delli monasteri delle monache, & frati Carmeliti Scalzi della prima regola*. En 1618, en Venecia por el mismo traductor otra edición que puede que sea la misma pero con anexo, *Vn trattato di sante riuelationi, & affettuosi ricordi dell'istessa*. No hay que olvidar las primeras traducciones de los escritos de san Juan de la Cruz: parece ser que la *Subida al Monte Carmelo*, la *Noche oscura* y el *Cántico espiritual* fueron las obras que se tradujeron anticipadamente gracias al carmelita descalzo fray Alexandro de san Francisco con el título *Opere spirituali che conducono l'anima alla perfetta uniodo di Dios, composte dal Ven. P.F. Giovanni della Croce, primo scalzo della Reforma del Carmine, e Coadiutore della Santa Vergine Teresa, Fondatrice di essa. Con un*

*breve sommario della Vita dell'Autore e alcuni Discorsi del P.F. Diego di Giesù...sopra le dette opere. Tradotte dalla Spagnola in questa nostra Lingua Italiana dal P. Fr...., Definitor Generale della Congregazione d'Italia de' medesimi scalzi...*a esta traducción siguieron otra doce ediciones a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del siglo siguiente. Igual que con santa Teresa, la presencia del doctor místico en Italia fue dictada por las varias biografías que se sucedieron en aquella época. La obra del carmelita descalzo José de Jesús María, *Historia de la vida y virtudes del venerable P. Fray Juan de la Cruz...*, se publicó en Brescia en 1638 traducida por Nicola Cid. En 1673 salió a la luz en Roma *Vita del gran servo di Dio, Giovanni della Croce*, obra compuesta por fray Filippo Maria di San Paolo que fue reimpresa y ampliada por el papa Clemente X dos años más tarde siempre en la misma ciudad. Bertini informa, además, que con muchas frecuencia en algunas ediciones, sobre todos las de san Juan de la Cruz, era costumbre en las traducciones añadir unas noticias biográficas sobre el autor como, por ejemplo, se encuentra en las *Opere spirituali* que Corbelletti publica por segunda vez en 1634, añadiendo: «con un breve sommario della vita dell'autore». Con mucha probabilidad, como explicó el profesor de Turín, el éxito de la obra de san Juan de la Cruz en Italia se debió a su posición que ocupó entre los tratadistas de teología mística, mientras que, en el campo literario se le perjudicó ya que sus tres poemas famosos se consideraron como resumen sencillo de su tratadística cuando, como es notorio, antes nacieron sus poemas y luego las explicaciones a ellos intentando ejemplificar lo que se considera inexplicable.

Volviendo a los autores traducidos por el *spedalingo* toscano presentes en el cuadro de Pelazza, se denota que todos los espirituales españoles elegidos por el traductor toscano (excluido Luis de Granada) no fueron muy conocidos en la península itálica, tanto por los libros originales en castellano como por los traducidos. Por ejemplo: después de Luis de Granada, mencionado anteriormente, se halla fray Luis de León en la oncenava posición con solo 20 ejemplares en las bibliotecas italianas de los que 3 son traducciones; sucesivamente Francisco de Osuna con 13 ejemplares y solo 2 traducidos al italiano; Juan de los Ángeles con 14 ejemplares y 6 traducciones italianas; Jerónimo Gracián con 9 obras y 2 traducciones; Pedro de Rivadeneira con 4 ejemplares y 2 traducciones; Alfonso de Villegas con 2 y una traducción; y Antonio Cordeses con 2 ejemplares y una traducción. Observando todo el listado, aunque no aparezcan todas las traducciones de Zanchini, es fácil darse

cuenta de que en toda su carrera de traductor, reconocida por muchos impresores de la época, Giulio Zanchini intentó trasladar a su idioma autores españoles muy pocos conocidos al mundo espiritual italiano. Denotando una cierta importancia en sus escritos, decidió traspasarlo a su idioma para aportar, como es lógico, nuevas nociones, perspectivas diferentes que pudieran impactar a los eclesiásticos italianos y no solo, muchas veces simplemente para homenajearles, para regalarle algo diferentes pero siempre pertinente a la doctrina católica cristiana.

V. Importancia del Compendio breue de exercicio spirituales

Al contrario que en algunas obras analizadas a lo largo de este recorrido sobre la literatura devocional española, y divulgada en la península itálica gracias a las traducciones de Giulio Zanchini, el texto que se presentará fue objeto de varios estudios por parte de algunos investigadores españoles, y de una notable reimpresión en 2006 por Javier Melloni Ribas²⁰⁴. El *Compendio* es muy reconocido por ser la continuación, en la espiritualidad del siglo XVI, de conceptos como la oración metódica que se desarrolló en el siglo anterior y que, gracias a obra como esta que se examinará y, más aún, al *Ejercitatorio de la vida espiritual* del abad Cisneros, se introdujo en el siglo de nuestro traductor Giulio Zanchini. Tanto el *Compendio breue* como el *Ejercitatorio* supieron modificar radicalmente la vida espiritual de cada cristiano, en especial de los monjes del Monasterio de Montserrat: ambas obras son la síntesis entre el modelo de oración monástica y, como se verá, suponen las principales corrientes espirituales de la *devotio moderna*²⁰⁵. El abad Cisneros impulsó con su obra maestra hacia una renovación inevitable que mediante la labor de Zanchini y otros traductores llegó a interesar a varios países europeos. El cambio no fue tan influyente como en España pero, la ola de renovación se percibió en toda la espiritualidad italiana abierta y deseosa de una transformación. Italia se benefició gracias a las traducciones de estas dos obras que conllevaban esta revitalización espiritual engendrada en el Monasterio de Montserrat.

En el *Compendio* residía una adaptación y condensación del *Ejercitatorio* que, muy probablemente, fue uno de los motivos principales de su éxito. Su característica principal fue indiscutiblemente la de ser «más asequible para los menos iniciados» y, además, una «referencia sobre «reglas y avisos para los que no están ejercitados en la oración»²⁰⁶. De todas formas, el *Compendio* adquirió un significado más íntimo y personal y, como ha demostrado Melloni, incluso hoy en día se deja leer perfectamente, sobre todo, por los lectores que están interesados en la propia búsqueda espiritual, en el conocimiento y en el reencuentro de sí mismo, a «ahondar en la propia vida interior (p.XVI)» apaciguando la propia alma. Con la publicaciones

²⁰⁴ Cfr. Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios espirituales: compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

²⁰⁵ Armando Pego Puigbó, *El Renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, CSIC, Instituto de la lengua española, Madrid, 2004, p.70.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. IX.

de Melloni en 2006, la obra alcanza veinticuatro reimpresiones, dado que ya no se publicó a partir de 1780.

Es evidente que tratándose de un «compendio» se presenta un tipo de interpretación que muy probablemente –después de dar una clave de lectura personal del *Ejercitatorio*– constituyó el éxito del libro. Desde el punto de vista histórico-espiritual se ha colocado como un enlace entre la tradición benedictina y la de los jesuitas. Para este estudio conviene analizar, sobre todo, la continuidad y la síntesis del siglo medieval de acuerdo con un criterio renovador, como es el empleo de la lengua vernácula que conlleva el breve tratado por ser recogida por el abad Cisneros y que, posteriormente, se llevará a Italia; y no de cómo el *Compendio* haya podido ser leído e influenciar a san Ignacio de Loyola. Por muy interesante y estudiado que sea el tema, se aleja de la trayectoria y eje estructural España-Italia que se quiso dar al presente estudio, pese a las notorias estancias del fundador de la Compañía de Jesús en la península itálica. Tampoco conviene centrarse en la comparación entre el *Ejercitatorio* y el *Compendio breue*, primero, porque ya ha habido tentativas de aproximaciones al tema por parte de estudiosos como Melloni, secundariamente, y se considera desviante para este trabajo.

El *Compendio* es un escrito eminentemente práctico y poco teórico, y esta característica pudo, sin duda, proporcionarle un gran número de lectores además de llegar a ser un fundamento de la vida monástica. Por estas razones Zanchini decidió traducirlo: su impacto no debió de ser superfluo, al contrario, se puede decir que libros como el *Compendio breue* tuvieron las mismas repercusiones y suscitaron el mismo interés que obras como el *Quijote*, la *Divina comedia*, etc., pero limitados al mundo religioso. Es necesario, por lo tanto, analizar la obra más de cerca para observar y valorar el contenido que el traductor quiso donar a los devotos italianos sin olvidar de la obra original cuyo autor desconocido no parece ser un asunto cerrado del todo.

El *Compendio Breve* fue una obra de gran prestigio y consideración en la espiritualidad del siglo XVI. Con estas pocas líneas solo se quiere recordar la importancia de este escrito –sucesivamente trasladado al italiano no por casualidad, sino por intencionalidad del traductor y del impresor– que tuvo mucho éxito quizá por la accesibilidad de su doctrina, la sencillez del lenguaje, la estructura esquemática, la facilidad de lectura, la cómoda adaptación a una consulta diaria, etc. Está claro que, como menciona el mismo título, este breve tratado se sacó del más

notorio *Ejercitatorio de la vida espiritual* del abad Cisneros. Siempre se seguirá reputando la primera como la de mayor factura, tanto por la doctrina, como por la forma en la que está escrita. La síntesis del *Compendio* jamás será comparable a la capacidad de exposición y a la integridad de los 69 capítulos del *Ejercitatorio* que discurren sobre las tres vías místicas, las oraciones preparatorias y conclusivas del Oficio Divino reducida en el primer escrito, y sobre muchos aspectos del conocimiento interior. Es notorio que ambas aportaron nociones clave en la vida del monasterio y que fueron innovadoras durante este periodo, incluso, acercándose y coincidiendo con el espíritu de la *devotio moderna*²⁰⁷ por englobar tanto los nuevos procesos de interiorización y personalización como la oración mental y metódica, es decir, «oración interior que se debe de interpretar no como opuesta sino como complemento a la oración vocal»²⁰⁸. Cisneros había fijado un método que, básicamente monástico, reutilizaba los fines de la *devotio moderna* con el propósito de «erradicar el temor servil por el amor, y así, unirse a Dios a través de la imitación amorosa de Cristo»²⁰⁹. Hasta 2006, el *Compendio breve* ha sido analizado desde el punto de vista de la influencia que ha tenido en la obra maestra de san Ignacio de Loyola, *Los Ejercicios Espirituales*. Es muy probable que el fundador de la Compañía de Jesús pudiera tener un ejemplar del *Compendio Breve* en su estancia en Manresa y que, de alguna manera, se haya podido inspirar a esta breve guía de perfección cristiana que, sin duda, ayuda en la contextualización de la obra ignaciana. Pese a que la obra del jesuita tuvo una composición diferente, una lectura del *Compendio* fue más que una simple suposición. Melloni demuestra cómo esta pequeña obra fue tan influyente que, aunque indirectamente, junto con los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, llegó a incidir con determinación sobre toda la espiritualidad de la iglesia de Occidente, y está claro que Italia fue uno de los primeros países que absorbió este tipo de escrito. La repercusión del *Compendio* en los *Ejercicio espirituales* de san Ignacio fue demostrada, además, por fray Lorenzo de Ayala, uno de los primeros biógrafos del abad Cisneros que junto con el padre Pedro de Rivadeneira en *Monumenta Rivadeneira*, uno de los autores traducidos por Zanchini, serán los dos principales testimonios de esta transmisión.

²⁰⁷ Guillermo Serés, *La literatura espiritual española en los Siglos de Oro*, Madrid, Arcadia de las Letras, 2003, p. 53.

²⁰⁸ Pedro Miguel Ibáñez Martínez, Carlos Julián Martínez Soria, *La imagen devocional barroca: en torno al arte religioso en Sistente*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 69.

²⁰⁹ Armando Pego Puigbó, *El Renacimiento espiritual. Introducción...Op. Cit.* p. 127

V.1.La influencia de García de Cisneros

Estudiar el *Compendio Breue* significa, entre otras cosas, colocarlo justo en el medio de dos obras que marcaron la historia de la espiritualidad monástica occidental: el *Ejercitatorio de la vida espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas*. Es inevitable, aunque brevemente, una aproximación a la vida de García Jiménez de Cisneros, abad que estuvo al frente del Monasterio de Montserrat durante diecisiete años, desde 1493 hasta 1510, y que perteneció a la Orden de san Benito. En la última edición del *Compendio* (2006) no se ha escrito mucho sobre el autor que engendró el mecanismo interno de la obra que se está tratando, ni siquiera se han consultado muchas biografías que se compusieron sobre el abad de Monserrat. Para este estudio se analizará *La vida del venerable y reuerendissimo Padre F. Garcia de Cisneros, Abad del insine Monasterio de N. Señora de Monserrate...*, compuesto por el predicador de San Benito fray Lorenzo de Ayala y que se incluye en el ejemplar *Regla del Glorioso padre S. Benito, Patriarca de todas las Ordenes Monasticas* traducido por Juan de Robles y publicado por Juan de Millis en Valladolid en 1599. Se ha consultado este ejemplar porque casualmente incluye la reimpresión del *Compendio* del mismo año, aunque para una comparación con la obra de Zanchini es demasiado tardía²¹⁰. En pasado, *La vida...* del padre Ayala no convenció a los críticos e investigadores que se interesaron de la vida del abad Cisneros por ser considerada más un panegírico que una verdadera biografía y, sobre todo, no aportaba nada de nuevo al conocimiento de la figura del abad. Siempre fue tenida en cuenta como una versión ampliada de la primera *Vita fratris Garciae Cisnerii*, compuesta por el padre Jerónimo Lloret publicada con el *Execitatorium* en Barcelona para una reimpresión en 1570²¹¹. En todo caso, parece ser que se ha examinado muy poco y que puede que este pequeño escrito, devaluado por todos los estudiosos, conlleve algunas informaciones útiles para llegar incluso a la descubierta del autor verdadero del *Compendio*. Por ese motivo habrá que considerarlo en este estudio.

²¹⁰ La colocación de la BN de Madrid es la siguiente: R/29198(4), el ejemplar es único. Una curiosidad que hallamos en este obra es que al final de la *Regla del bienauenturado San Benito*, aparece manuscrita la siguiente quintilla: Esta regla que marays / guardadla como deus / que cierto os aseguireys / que la gloria alcançareis / si por ella os gouernays.

²¹¹ García M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos García Jiménez de Cisneros Abad de Montserrat*, Abadía de Montserrat, 1955, pp. XIII-xiv.

Francisco García de Cisneros fue hijo de padres nobles, «hijosdalgo», muy conocido en el reino de Toledo, ciudad donde muy probablemente nació. Fue hermano del cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros. Desde pequeño le iniciaron en las artes literales y, sucesivamente, por «acertados acuerdos de sus padres» decidieron acercarle a la Orden de San Benito. Las fuentes consultadas hablan de una «caual santidad» y de un pleno respecto a las reglas de la Orden a la que Cisneros siempre demostró una obediencia absoluta, así como, al Monasterio de los Beatos de Valladolid. En 1475, tomó el hábito exactamente después de cumplir veinte años. Su intención era la de seguir profesando en el mismo convento. La abstinencia, los ayunos, la devoción, el cumplimiento de sus regulares obligaciones caracterizaron su vida religiosa, hecha con rigor, penitencia y austeridad. Nunca se desvió de las reglas establecidas por la Orden, aborreciendo cualquier tipo de entretenimiento y hablando siempre con consideración. Los biógrafos describieron su rostro como «compuesto y alegre, y apacible». Sus estudios siempre se interesaron de las Sagradas Escrituras y nunca abordaron lo que se consideraba «letra profana». Al estudio dedicaba el tiempo que le sobraba del coro, de la oración y de la meditación. Admiraba a los intérpretes de las Sagradas Escrituras, sobre todo a los que se interesaron por María Magdalena y por la vida contemplativa, temática que desde el principio atrajo su atención y que aplicó en su *Ejercitatorio de la vida espiritual*.

Pues este Venerable padre leía para contemplar y orar, como quien sabía bien, que la contemplacion y meditacion sin la lecion da en vago, y esta sujeta â muchos errores. Y assi enseñado con la continua lecion, gastaua en oracion y meditacion todo el tiempo que le sobraua de su sus necesarias ocupaciones, en ellas auia puesto su blanco, a ella endereçaua sus hechos, su principal intento y cuydado era, que ninguna ocupacion fuesse bastante, para no estar siempre apercebido para meditar y orar (p.6a).

Por lo que parece, el padre Cisneros se ejercitaba en sus contemplaciones durante los maitines por considerarlos más accesibles a su entendimiento y voluntad. Igual que ocurría con otros místicos, cuando sentía de recibir algún deleite procedente de estos ejercicios, no confiaba por miedo al engaño del demonio, con lo cual, evitaba orar y menospreciaba los favores del cielo. Una vez elegido segundo Prior del Monasterio, tenía como oficio el de corregir los «defectos» de los monjes novicios, guiarlos e inclinarlos hacia el buen camino. Siempre aborreció las faltas del hombre pese a tener un inconfundible trato humano y amor hacia sus hermanos, lo

que le llevó a ser elegido en el Monasterio de Montserrat, al que tuvo que irse, junto a otros catorce monjes, para empezar la Reforma eclesiástica²¹². La habilidad de Cisneros fue la de intuir la situación que encontró en Montserrat desde que entró (contaba con 38 años), que estaba dividida entre la veneración de la comunidad monacal junto con la comunidad popular, que fue la causa de una notable dispersión de los monjes, y por la tradición eremítica. El abad permitió que el monasterio siguiera acogiendo a los muchos peregrinos que vagaban por aquellas tierras e instauró una situación especial para los monjes que se dedicaban particularmente a la confesión y al consejo espiritual. Por otro lado, para los ermitaños ordenó la plena obediencia al superior del Monasterio, así como dictaba la Regla benedictina²¹³.

Exactamente el 28 de junio de 1493 entró en el convento de Montserrat y donde fue elegido monje reiteradas veces. Prefería el oficio de la contemplación al oficio del Prelado, así como prefería la obra a la palabra. El cuidado que dedicó a los enfermos fue singular. Por lo que parece, practicaba continuos ayunos e iba descalzo por las montañas como un ermitaño, orando y contemplando, retirándose en una «ermita» y transcurriendo allí algunas semanas sin comunicar con persona sino solo, como afirman las fuentes, con el ser supremo. Las leyes y Constituciones que estableció fueron totalmente reformadoras, en particular, desde el punto de vista de la Hospedería y del acogimiento para los peregrinos. Además «dio leyes a los Ermitaños que hazen cuerpo de guarda â aquella montaña y casa, y â la vida Anacoretica, y solitaria de toda España» (p.10a). Instituyó el Seminario de los Escolanes y arregló así como reformó muchos edificios. Contribuyó a la construcción de la Casa de la Oración, fuera del ruido de la gente, para los peregrinos. También, formó la librería, a las dos «ermitas» de santa Ana y Magdalena, la cofradía de Nuestra Señora de Monserrat con la que alcanzó muchas indulgencias; negoció para la Congregación de las Estaciones de Roma. Entre las reformas que estableció el abad Cisneros, sin duda, la más importante es *Constituciones de los monjes*, de la que actualmente no se guarda ningún ejemplar, y que llegó a ser un fundamento para los nuevos abades y al que se debía jurar obediencia y observancia. Facilitó, además, la impresión de misales, breviarios y leccionarios de la Orden y muchos libros de devoción. Entre estos, varios eran de autores propulsores de la *Devotio moderna* como Gerard de Zutphen, Tomás de Kempis, Mombaer (con su

²¹² Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, p. XVI.

²¹³ *Ibidem*, p. XVII.

Rosetum), que demostraron una ferviente atracción por parte del abad Cisneros hacia esta corriente espiritual²¹⁴. Como atestiguan las fuentes, el propio interés por los libros devotos nunca cesó de existir: «jamás se le caían de las manos los libros que despertaban en su alma el afeto de la deuocion (p.12b)». El mismo *Ejercitatorio* es una refundición del *Monte de contemplación* de Gerson. De todos estos autores retoma la definición de la iluminación como conocimiento experimental de Dios, «que conduce a los estados de seguridad y tranquilidad²¹⁵».

El *Ejercitatorio de la vida espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas*, según se afirma en *La vida*, sirvieron para los que

[...] no alcançan comouan cantando, ò rezando la letra, à seguir su inteligencia con el espiritu [...] quien con atencion y de todo coraçon se exercitase, hallara por experiencia, quanto se adelanta en la vida espiritual (p.13a).

En la misma obra a la que se hace referencia, se intercalan una serie de costumbres interesantes que merece la pena mencionar por ser muy significativas y reflejo de la vida del abad, caracterizada por la penitencia y observancia de la orden. Por ejemplo: la de no tratar cosas temporales antes de decir misa, acariciar a los peregrinos enfermos, observar el silencio y hablar muy poco, ponerse en el refectorio de rodillas a comer en tierra con los monjes que estaban en penitencia por su culpa, etc. Sus capacidades de negocios llegaron a ser conocidas incluso por los Reyes Católicos, hasta el punto de que Fernando y doña Isabel le enviaron con una embajada a Francia —a la corte del rey Carlos VIII para que fuese medianero de las paces entre los dos reinos—, donde probablemente tuvo el primer contacto con la *devotio moderna*²¹⁶. Durante la última parte de su vida padeció muchas enfermedades, hasta la postrera que le dejó los últimos momentos de vida en los que quiso recibir los sacramentos antes de morir el 25 de diciembre de 1510 a los 55 años, de los cuales 35 pasados en la orden.

²¹⁴ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, XX.

²¹⁵ Guillermo Serés, *La literatura espiritual española en los Siglos de Oro*, Madrid, Arcadia de las Letras, 2003, p. 55.

²¹⁶ *Ibidem*, p. XX, como explica el autor, Cisneros pudo tener otra ocasión de entrar en contacto con la *Devotio moderna*: “fue enviado varios meses a Roma (1489-1490) para recabar de la autoridad romana la confirmación de antiguos derechos y privilegios del monasterio de San Benito. En aquel momento era muy influyente el movimiento reformador surgido en torno a la abadía de Santa Justina de Padua. Entonces debió conocer la célebre obra de su fundador, Ludovico Barbo (1381-1443), *Formula orationis et meditationis*, que se utilizaba en todos los monasterios de la Congregación de Santa Justina para introducir en la práctica de la *oración mental*. Será una de las fuentes utilizadas por Cisneros para componer su *Ejercitatorio* (p.XX).

De *La vida* de Cisneros del padre Ayala se aprenden dos informaciones más. La primera es el discernimiento y la importancia que el *Ejercitatorio de la vida espiritual* y, consecuentemente, su *Compendio breue* tuvieron en su tiempo, así como un conocimiento de la obra como fuente de inspiración para Ignacio de Loyola, argumento tratado por varios estudiosos de literatura espiritual, y al que se refiere el siguiente periodo:

Una cosa no quiero pasar en silencio, que este Exercitatorio dela vida espiritual, es (como los dados a lecion de semejantes libros, bien entenderan) la fuente de quantos libros han salido despues acá desta materia, y el arca donde se recogio toda a dotrina de la vida contemplatiua, de quanto antes del escriuieron. De la qual beuio el venerable Padre Ignacio de Loyola, en el Santuario de Monserrate la clara, y pura agua de la vida contemplatiua de la oracion, y exercicios espirituales, e que fundò sus santa Religion dela compañía de Iesus (p.17).

La otra es quizá más importante para este trabajo. Se trata de las versiones italianas del *Ejercitatorio* y del *Compendio*: parece ser que las traducciones en vulgar toscano de las obras de Cisneros, incluidos los ejemplares del *Ejercitatorio* de Zanchini, fueron tan difundidas entre los devotos y amantes de la contemplación de la península itálica que la noticia llegó a los oídos de Lorenzo de Ayala, predicador y escritor de *La vida del venerable...*, quien con sumo estupor declaró, en las últimas líneas de su escrito, la aceptación y admiración por el abad Cisneros por parte de algunas naciones europeas, entre estas Italia (pese a que no se cite el traductor toscano):

Han caydo bien en la quenta desta verdad las naciones estrangeras, pues tanto le estiman, que le han puesto en sus propias lenguas, como yo le vi en Italiano, y me dizen anda en Frances, y en ellas le dan a beuer à los que quieren en la vida contemplatiua hazer gloriosos frutos. Y si no le han puesto el nombre del Autor, ni le tiene el Exercitatorio magno de donde se sacò esta breue suma del Romance Castellano, es por auer sido tanta la humildad del Padre Fray Garcia, que no quiso poner en este santo libro su nombre. Pero por la introduccion que le puso, bien dio a entender como le escriuia monge de S. Benito y para monges, y tratando yo en Roma el año de 1592. con vn Venerable Padre Canonigo reglar, y Procurador su celebre monasterio de S. Cruz de Coymbra, que era varon muy espiritual, me dixo vn dia auia hallado vn tesoro grande, vn libro para el exercicio dela vida contemplatiua, que escusaua la multitud de quantos en esta razon estan escritos, y añadiendo otros muchos elogios del, mostrandomele, y descubriéndole yo en el Autor, fue extraño el consuelo, que recibio de que se deuiesse a España, y a la Religion de N.P.S. Benito tan preciosa dotrina, y pidió a vn Poeta Lusitano compusiesse este elegante Epigrama a esta causa.

Melchioris Lopez de Siresa Lusitani in Exercitatorium Vitae Spiritualis R.P.F.
Garciae de Cisneros Abatis Sanctae Marie de Monserrate,
Epigramma.

Vis scelerum delere notas? vis lumine mentem
Lustrari? Vniri et amore Deo?
En documenta tibi Cisnerius ordine pandit:
Perlege: volue animo: pectore conde tuo.
Nenpe canit blando moriens vt gutture cygnus:
Sic mundo moriens, hos dedit ille modos.
Tu lacrymās da, corda para, Christi ignibus arde:
Quod Garsia docet, gratia posse dabit. (p.17b -18^a)²¹⁷.

En la frase «le dan a beuer à los que quieren en la vida contemplatiua hazer gloriosos frutos» se encierra parte del significado de la obra de Zachini, y no tan solo del *Esercitorio* sino de muchas más. El predicador español individua el posible lector italiano y francés como a una persona apta para el conocimiento del camino interior y deseoso de conocerse interiormente.

La obra presenta un interesante problema de autoría que Palau y Dulcet explicó del siguiente modo:

Este *Compendio* primeramente se atribuyó al beneditino Juan de Castañiza, y también al P. Juan de Medina o de Robles. El P. Albareda y la crítica moderna opinan que es obra del discípulo y sucesor de García de Cisneros, Pedro de Burgos, y que la primera edición se hizo en Barcelona, 1520²¹⁸.

El párrafo citado abre, además, otra polémica: la de la autoría de la obra, ¿ha sido Cisneros o un fraile de Monserrat el autor del *Compendio breue* como últimamente se ha estudiado? Como se puede ver, la humildad del abad le lleva, por segunda vez («Y si no le han puesto el nombre del Autor, ni le tiene el Exercitorio magno de donde se sacô esta breue suma del Romance Castellano, es por auer sido tanta la humildad del Padre Fray Garcia, que no quiso poner en este santo libro su nombre»), a esconder su nombre. El padre Ayala, además, parece tan convencido de esta afirmación que encuentra una confirmación en la introducción del *Compendio*: «Pero por la introduccion que le puso, bien dio a entender como le escriuia monge de S. Benito y para monges» y, sucesivamente, elemento menos influyente es la

²¹⁷ En la página sucesiva se encuentra la traducción en el soneto dedicado al abad Cisneros y titulado *El pensamiento deste Epigrama*: “El alma casta, que de culpas pura / Aspira al rayo de la luz diuina, / Que por contados pasos encamina / Al amor, que de Dios solo asegura: / De Cisneros se aplique à la lectura, / Que qual el cisne en l’agua cristalina, / Para morir la dulce voz afina, / Cantò, muriendo al mundo, esta escritura. / Ponga pues con las lagrymās el ruego: Componga el coraçon desocupado, / Dispongase de Christo àarder en fuego, / Que lo que F. Garcia aquí ha enseñado, / Si no puede por si cumplirlo luego, / En la gracia del Cielo està librado”(part.III, p.1).

²¹⁸ Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos...* Tomo VI, Barcelona, Librería Palau, 1953, p 83.

anecdota personal con el canónigo portugués en la que reconoce y se alegra por ser el autor de la obra un español.

Pese a que el padre Albareda, en 1928, afirmó encontrar una carta, escrita por Ramir Rodamilans, en la que se declaraba que el autor del *Compendio* fuera «taxativament» Pérez de Burgos y que existía una *editio princeps* impresa en 1520²¹⁹; el padre Lorenzo de Ayala afirma el contrario. Por otro lado, en la edición de 1571 –tras la aprobación («la tassa») de Juan de la Vega «escribano de camara» para la venta de cada volumen del *Compendio* por treinta maravedíes que Simon de Portonaris tenía que respetar sobre mandado del consejo real– se afirma claramente que el *Compendio* ha sido escrito por Cisneros:

Don Phelippe por la gracia de Dios: Rey de Castilla, de Leon, de Aragon, de las dos Sicilias, de Hierusalen, de Nauarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Seuilla, d Cerdeña, de Cordoua, [...] Por quanto por parte de vos Giles de Colomiers impressor de libros, estante en esta nuestra corte nos ha sido fecha relacion, diziendo que vos queriades hazer imprimir vn libro intitulado, Compendio de ejercicio espirituales : compuesto por vn fray Garcia de Cisneros, el qual era muy vtil y prouechoso y catholico: por lo qual nos suplicastes os mandesemos dar licencia y facultad para poder hazer la dicha impressio, o como la nuestra merced fuesse: lo qual visto por los del nuestro consejo, por quanto en el dicho libro se hizo la diligencia que la pragmática por nos agora nuouamente sonbre ello fecha dispone: fue acordado que deuiamos mandar esta nuestra carta para vos en la dicha razon, y nos touimos lo por bien, y por la presente damos licencia y facultad a qualquier impressor destos nuestros reynos para que por esta vez pueda imprimir el dicho libro que de sus se haze mencion: sin que por ello cayga ni incurra en pena alguna. Y mandamos que tal impressio se haga por el libro original que va rubricado cada plana, y firmado del de Juan de la Vega nuestro escriuano de camara de los que residen enel nuestro consejo: y despues de impresso, no se pueda vender ni venda sin que primero se trayga al nuestro consejo, juntamente con el dicho original para que se vea si la dicha impressio esta conforme a el: y se tasse en lo que cada libro se huuiere de vender, so pena de caer y incurrir en las penas contenidas en la dicha pregmatica y leyes de nuestro reyno. [...] Dada en Madrid a quatro dias del mes de Julio, de mil y quinientos y setenta Años.

²¹⁹ “Afirmacions tan categòriques i precises fetes por un home de probitat com era el P. Rodamilans, ens fan molta força, especialment quan hom pot corroborar-les amb altres arguments. Primer de tot, coneixem a bastament les íntimes relacions que existiren entre aquests dos abats. L’Abat Burgos fou el deixeble preferit del P. Cisneros, i continuà integralment l’obra començada per ell a Montserrat; sabem que fou un fervent admirador de les obres espirituals del gran abat i que les propagarà arreu. És molt natural que el deixeble predilecte fes un resum de les obres del Mestre, per tal de fer més avinent i posar a mans de tothom les doctrines tan venerades. Ultra això, l’estil del Compendi, en les seves edicions primitives, és força arcaïcant, ben divers de l’estil ja clàssic dels PP. Castañiza i Robles, i molt semblant al de la *Historia y Milagros hechos a invocación de Na. Sa. de Monserrate*. No constant, però, definitivament l’autor, i tractant-se d’un senzill Compendi, hem cregut preferible donar aquesta obra junt amb les altres de l’Abat Cisneros. De totes maneres l’abreujador de l’Exercitatori sou monjo del nostre monestir com es dedueix de la portada, en la qual, en parlar de l’Abat Cisneros diu, fins en les edicions més antigues: “Abad que fué de este monasterio”. En: Anselm M. Albareda, *Bibliografía dels monjos de Montserrat (Segle XVI)*, Monestir de Montserrat, MCMXXVIII, p.111.

En definitiva, según la mayoría de los estudiosos, el *Compendio* es una obra que se engendra a partir de la transmisión oral de los monjes partiendo de la obra central del abad Cisneros. Melloni en su detallado estudio ha mostrado otras válidas trayectorias como la filológica, en la que se explica que el lenguaje del *Ejercitatorio* y del *Compendio* parece estar escrito por dos diferentes autores, aunque presenta algunas afirmaciones no tan concisas como «el estatuto diferente» de las dos obras. Parece bastante lógico que en la dos obras se da un camino diferente sobre la meditación y contemplación de la vida, la Pasión y muerte de Cristo, donde reside la originalidad del mismo Cisneros. Que en el *Ejercitatorio* se mantenga un rango contemplativo y en el *Compendio* más meditativo, es un aspecto poco incisivo y determinante, ya que todos los estudiosos, incluso el mismo Melloni, están de acuerdo en el hecho de que las dos obras se escriben para lectores diferentes. Entonces, ¿cómo podría si no dirigir a ambos lectores, unos más cultos y otros menos, intentando cambiar el propio lenguaje y abordando el mismo tema de forma más simple como ocurre en el *Compendio*? En cualquier caso, Fray Lorenzo de Ayala, por mucho que haya sido desvaluado que ha sido en los últimos años, en estas líneas está diciendo exactamente lo contrario. Quizá ha llegado el momento de prestarle atención.

V.2. En el interior del *Compendio breue de exercicios espirituales*

En la portada del ejemplar del *Compendio breue*, objetivo de este análisis, se lee el siguiente título: *Compendio breue de exercicios espirituales: sacados de vn libro llamado exercitatorio de la vida espiritual, que compuso el muy reuerendo padre fray Garcia de Cisneros, abad que fue deste monasterio de nuestra Señora de Montserrate en el qual exercitatorio se hallara todo lo que en este breue tratado se escriue más copiosamente con muchos auisos, y reglas pertenecientes al exercicio espiritual de la contemplacion. Lo que en este compendio se contiene, son cinco maneras de exercicios espirituales: conviene saber. Via purgatiua. Via illuminatiua, Via vnitiua. La vida de Christo, y su passion, repartido por los dias de la semana Con vn directorio delas Horas Canonicas. Publicado en la casa de la Compañía en 1580.* Es importante hacer una mención completa del título para no confundir la edición con el *Compendio Breue de Exercicios spirituales y consideraciones, para los que se exercitan en la Oracion mental por las tres vías, Purgatiua, Illuminatiua, y Vnitiua, con un tratadillo de la Oracion. Recopilado por el P.F. Ciriaco Perez, hermitaño de la hermita de S. Dimás, de la santa Montaña de nuestra Señora de Montserrate...* editado en 1614, que estructuralmente se parece mucho a la primera obra citada y que pertenece, como afirmaron algunos estudiosos, a una tradición oral del Monasterio de Monserrat. Por otro lado, no se trata de la obra que Giulio Zanchini tradujo al vulgar toscano,²²⁰ por no ser, en primer lugar, una presentación simplificada de los ejercicios de las tres vías como la edición de Pérez. El *Compendio breue*, se ha estudiado mucho en relación a sus fuentes y se ha comparado con las dos obras más importantes, reiterando, el *Ejercitatorio* y los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Además, se encuentran unas informaciones unívocas que van hacia la separación de la autoría del abad Cisneros. Es necesario, por lo tanto, examinar solo el contenido de esta breve guía a la oración metódica y que se llevó a Italia en 1595, simplemente para observar más de cerca cuál ha sido el mensaje central que se iba difundiendo en su tiempo.

²²⁰ La edición que hemos consultado para el presente estudio es la impresión que se publicó en Barcelona en 1580 y que se encuentra en internet digitalizada por Google en este enlace (en la edición no figuran las páginas por lo tanto no se citarán):

<http://books.google.es/books?id=QZYht05NdFQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_g_e_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. También hemos consultados las ediciones del *Compendio* de la BN de Madrid, la de 1599 con signatura R/29198 (4); y las de 1571 con signatura R/26017 (2), R/27254, R/28151.

El *Compendio* se ha definido como una obra de uso inmediato, de utilización en la vida de oración ordinaria y diferente del *Ejercitatorio*, obra más consistente y libro e interés para el estudio de la espiritualidad²²¹. A pesar de la extensión, visiblemente más corta que los *Ejercicios*, el autor no expone argumentaciones profundamente teológicas, ni siquiera entra totalmente en la noción de mística; solo es una disposición. Es más una iniciación a esta ciencia, posiblemente una de sus limitaciones, y se queda en el pragmatismo ascético. Parece como si en el *Compendio* se intentara establecer una cierta asequibilidad de lectores que se pueden definir como «normales», que inicialmente pudieron ser los mismos peregrinos que visitaron el Monasterio de Montserrat. Sin embargo, parece ser que esta distancia de la mística es más que debida a que se quería alcanzar otro tipo de lector, como supone ser la intención primaria del *Compendio*, por ser la fase mística más complicada de explicar y no adaptarla a todos los monjes. Resultaría difícil a un lector más ordinario, no tan erudito y espiritualmente comprometido. La obra se sitúa exactamente en el pasaje desde la oración vocal hasta la mental, entendida como un viaje hacia el propio interior. Se podría decir, incluso, que designa el camino de la ascética a la mística, pero sin entrar en la última sino solo designándola sumariamente, incluso: «conformándose» con «repetir» lo que han dicho «los santos», esto es, «los místicos»²²². A esto se debe, también, el principio de sencillez y practicidad que conlleva la obra y que ha podido inspirar a san Ignacio. El *Compendio* significó también una regularización y orden preciso de la propia vida espiritual; enseñaba a tener una constancia y remembranza de Dios en las horas de las jornadas, a no desperdiciar el propio tiempo entrando plenamente en la reflexión de la propia vida interior en contacto con el propio «yo».

La lectura de la obra funcionó muy probablemente de soporte a la oración. Fue una herramienta que ayudó, y puede que ayude, a quien quiso ejercitarse a buscar y a encontrar el camino de la unificación personal y a la unión con Dios gracias a la purificación, a la iluminación y, por último, como quiere la tradición monástica, a la contemplación de la vida de Cristo, también de fuerte connotación franciscana²²³. Por otro lado, la oración tiene un valor didáctico-educativo, pero impondrá un principio de reflexión sobre sí mismo. El lector se enfrenta a su propio

²²¹ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, XXXV.

²²² Guillermo Serés, *La literatura espiritual española en los Siglos de Oro*, Madrid, Arcadia de las Letras, 2003, p. 55.

²²³ *Ibidem*, p. XLIX, LII.

camino espiritual siguiendo las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva, introducidas por primera vez, como es notorio, por Dionisio el Areopagita en el siglo V, y reconsiderada por san Buenaventura siete siglos después. Las tres vías serán el método más seguro para llegar a la unión, pero también caracterizarán una manera de vivir que estará marcada por la espiritualidad, por el sacrificio de la purificación de los pecados, por la humildad y por la capacidad de tolerancia del alma a las tentaciones del demonio abrazando la luz y, por último, «eventualmente», por el gozo de la unión y la experiencia del ser supremo.

Su estructura se dispone en cinco secciones con una división semanal de los ejercicios espirituales. En total cuenta con seis semanas que van de la meditación de la Pasión y Resurrección y una sexta semana para la síntesis del *Directorio*²²⁴. El primer apartado es el eje central del tratado y también el más largo. Se compone del «Prólogo», de los cuatro capítulos iniciales, y de otros dos ejercicios sobre los beneficios divinos y la vía unitiva. Los otros apartados serán en sucesión: la «Meditación dela vida de Christo, repartida por los dias dela semana»; la «Meditación dela passion y muerte de Christo, por los dias dela semana»; el «Directorio de las horas canonicas...»; las «Reglas y avisos para los que no estan exercitados en la oracion...», y, finalmente, «Los grados dela humildad». Es evidente que todas las partes del tratado son anudadas entre ellas por varias argumentaciones sobre la oración, la meditación, y la imitación de la vida de Cristo, hilo conductor de toda la obra.

Comenzando por el título, según Covarrubias la palabra ‘compendio’ «comunmente se toma por alguna materia, discurso, razonamiento, o libro, que se ha recogido y abreuiado de mayor volumen, ciñéndose con lo necessario y essencial de la materia»²²⁵. Es decir que, implícitamente, pese a que se declare en la misma portada, el autor está diciendo al lector que el tratado está recogido de la obra del abad Cisneros y que repete las partes más sustanciales y que le parecen más importantes. En el fondo es una síntesis interpretativa del *Ejercitatorio* sin llegar a tener aportaciones propias ni diferencias conceptuales. El *Compendio* se dirige a «los que son dedicados al seruicio de Dios», a «quien quiere exercitar en la vida espiritual» con la finalidad de agradar al ser supremo, llegar a la perfección siguiendo su vida, alcanzar la pureza de la conciencia, abrazar el amor divino, para

²²⁴ *Ibidem*, p. XLI.

²²⁵ Sebastian Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengva castellana, o española*. Madrid, por Luis Sanchez, 1611.

que el que se ejercite pueda permitir la intercesión entre el humano y el divino, y la expansión de su conocimiento para obtener la perfección. El conocimiento de sí mismo y la propia penitencia son dos pasos esenciales y ejercicios que todos los cristianos deberían de practicar para corregirse.

La contemplación, explica el autor del *Compendio*, consiste en una práctica que, ejercida con amor, permite al espíritu humano unirse a Dios, y alcanzar la sabiduría universal que está estrechamente relacionada con el propio conocimiento. A parte de ser un libro de iniciación a la mística, uno de los objetivos del texto es el de alcanzar la fórmula socrática del «conócete a ti mismo» a través del que se llega al conocimiento divino. Volviendo a la contemplación, es necesario encontrar refugio en la divinidad, considerarla como bien infinito, como suma verdad y felicidad eterna a quien hay que creer. La palabra ‘contemplación’ se intercambia muchas veces con ‘ejercicio’. Ambos términos parecen tener el mismo sentido, a ambos se dedica una porción de tiempo apropiada y necesaria para la ejecución. Otro vocablo clave del *Compendio* es la ‘voluntad’. Había que ejercitar tanto la propia voluntad como el entendimiento.

La obra es un proceso orientado hacia la consideración y hacia el conocimiento del temor a Dios, de los pecados cometidos, de los beneficios recibidos y de las propias perfecciones. Es una autorreflexión, una invitación a mirar diariamente al propio estado de pecador, y en formato «de bolsillo» considerada su consistencia física, doctrinal y estructural. Todas las meditaciones son objetos de los maitines e van acompañadas con las horas del día. Los ejercicios son la «consolación para su alma», una «instrucción para su vida», y consisten en el «aborrecimiento del mundo», el «menosprecio de los deleites» y, por último, «lumbro para conocer a Dios». Como recuerda Melloni:

[...] en el *Compendio*, la distinción entre ejercicios de *meditación* y ejercicios de *contemplación* no aparece tan claramente. En él, los dos capítulos dedicados a la vida y muerte de Cristo aparecen bajo el título de *meditaciones*; sin embargo, al presentar los puntos para cada meditación, estos comienzan indistintamente por un «piensa» o por un «contempla», como si *meditación* y *contemplación* se tratara del mismo tipo de oración (p. XXXVIII).

En el primer capítulo se destacan las ocho prácticas necesarias para ejercitarse en la vida espiritual: 1) purgar el corazón de todo pecado mortal; 2) olvidar y desechar de sí el amor y la aflicción de la tierra; 3) menospreciar toda

«delectación uana», como risas, chistes, cuentos, donaire, etc.; 4) el tiempo de oración debe ser moderado; 5) hay que adoptar aquellos ejercicios y meditaciones que sobre todo al devoto lector le parece convenir a su estado para ir contra sus malas inclinaciones; 6) los ejercicios no deben ser temporáneos; 7) al principio de los ejercicios hay que considerar la propia poquedad y bajeza para poder pensar en Dios; 8) después de terminar cada oración hay que guardarla en el corazón.

El capítulo sucesivo es una provocación «a temer». La motivación central de los ejercicios que propuesta es la de recordar los puntos neurálgicos que el que practica tiene que respetar para convertir el amor del mundo, por tanto fútil y terrenal, en amor a Dios, celestial e infinito. El temor «servil» se presenta junto con el «inicial», que se divide en temor del infierno y temor de ofender a Dios y de perder la amistad de Dios. Sucesivamente, había que proyectar el temor hacia la situación humana, a la poca estabilidad del estado del hombre que solo tiene la única certeza en su alma intelectual, y también a la muerte y su imprevisibilidad. La única manera para alcanzar la gloria perdurable es establecer una verdadera batalla contra la propia carne, la inclinación humana. El temor se extenderá al juicio final, a las penas del infierno, al ser un hombre apartado para siempre de la visión de Dios, a la propia consciencia que siempre dará pena.

Las meditaciones de la vía purgativa que se reparten durante los días de la semana son el propósito del capítulo tercero de la primera parte del *Compendio*. Como es notorio, la vía purgativa representa el primer paso del hombre para llegar a la unión con el ser supremo. En la obra se exhorta a la mortificación y a la penitencia por culpa de los pecados cometidos. Por lo que parece, es el amor mundano que al hombre debe mover hacia la purificación y conversión en amor a Dios. De modo que, se trae a la memoria en los correspondientes días de la semana los pecados, la muerte, el infierno, el juicio final, la Pasión de Cristo, el dolor de la Virgen, la gloria divina. Mediante la meditación de estos temas se recoge la propia ánima, se toma conciencia de las culpas. Se considera a Dios como a un juez que quiere condenar al hombre, que juzga sus obras, que demanda castigo por los pecados, que no quiere muerte ni perdición sino solo conversión. El Dios que presenta el *Compendio* es duro, severo con el hombre también por las ofensas que él recibe por culpa del pecador. Como consecuencia, el hombre halla su salvación huyendo de la ira y refugiándose en la imploración de la misericordia divina. Toda la obra es una invitación a la reflexión sobre algunas nociones a las que el autor hace hincapié para entrar en esta primera

dimensión de purificación. Reflexionar sobre la muerte, sobre la enfermedad que la precede, sobre la separación del cuerpo de su alma, es también pensar sobre la gloria o la pena perdurable, son ejercicios fundamentales en el proceso preparatorio de la vía purgativa que ve el cuerpo como «manjar de gusano». Entre las imágenes más interesantes del *Compendio* resulta la del infierno, universo de contraposiciones terrible que primero se ilustran como un «lago muy oscuro y tenebroso, vn lugar profundo debaxo de la tierra, como pozo profundissimo, lleno de escuro fuego» y, sucesivamente, como «vna ciudad espantosa y tenebrosa, que toda arde en uiuas llamás: en la qual no fuera otra cosa sino voces y gemidos de atormentadores con perpetuo llanto y cruxir de dientes, por razon delos incomportables dolores que padecen» y, por último, «fuego obscurissimo, que jamás se amajara, frio intolerable, hedor espantoso, tiniebla palpables, vistas temerosas, aullidos terribles, y confusión perpetua». El autor insiste con las penas que el hombre encontrará en este lugar terrible donde «los ojos desonestos y carnales seran atormentados con la vista horrible de los demonios [...] los oydos con la confusion de las voces y gemidos [...] las narizes con el hedor intolerable de aquel suzio y miserable lugar. El gusto sera atormentado [...] El tacto y todos los miembros del cuerpo con frio y fuego no sufrible...». La pena más atroz será la de apartarse y carecer de la vista de Dios y de su gloria para la eternidad.

El sucesivo temor es el del juicio final. La meditación se proyecta hacia el fin del hombre, la ira y la indignación divina, y se manifiesta con «Aquella espantosa trompeta y voz diuina, con que llamara a todos los nacidos». El viernes es el día de la semana dedicado a la reflexión sobre la Pasión de Cristo, en particular, sobre el dolor y la angustia del Corazón de Dios al ver las penas que sufría su hijo en la tierra por culpa de los hombre: «Visto pues hermano, lo que tu redemptor por ti padece, no seas tan duro, que no te compadezca, y les des gracias...». El ejercicio del sábado será la meditación de los dolores de la Virgen al ver a su hijo padecer. Pese al amor del hijo por su madre, el autor explica que no quiso dejarle sin penas ni dolores, sobre todo, desde el nacimiento pobre de Cristo hasta la crucifixión. El domingo se reflexiona sobre la gloria celeste, lugar que se contrapone al infierno por ser una «gran ciudad marauillosamente edificada de piedras resplandecientes de gran valor y de oro muy purissimo [...] adonde siempre es el tiempo templado». Las meditaciones semanales se cierran con la contemplación de la claridad del cielo

empíreo de la gloria divina y con la reflexión de la ingratitud, único obstáculo que «ata las manos a Dios».

En la vía purgativa hay que seguir considerando los beneficios divinos que llevan al hombre a la puerta de la vía iluminativa alumbrando el corazón humano y recordando cuanto el cristiano esté destinado a amar a Dios por ofrecerles tantos bienes. El tiempo necesario de los ejercicios para alcanzar la vía iluminativa es indeterminado, no se puede establecer con certeza, lo importante es que la conciencia humana se libre de la sombra del pecado. Por lo tanto, se necesita un examen de todas las obras, actos, palabras, pensamientos. Las meditaciones son reflexiones que parten de lo exterior y acaban en lo interior del hombre para que pueda examinarse, corregirse, castigarse y enmendarse. La reflexión sobre los beneficios divinos, una vez más, se dividen según los días de la semana empezando por la creación, la gratificación, la vocación, la justificación, la dotación, la gobernación y la glorificación. Todo es oración de agradecimiento a Dios, todo es análisis de los propios pecados que se pueden reducir a tres: concupiscencia, negligencia y malicia.

La obra sigue la introducción a la mística con la descripción de la vía unitiva, es decir, la unión por amor a su Dios que el que se ejercita tiene que alcanzar. El autor, citando a san Dionisio, explica de esta manera la vía unitiva: «aquella por la qual el hombre dado ala oracion y contemplacion, estando ya purgado por la via purgatiua, alumbrado por la via illuminatiua, es vnido por charidad con su criador, alegrandose de sus perficiones, y deseando aplazer a solo el prompta y alegramente». Esta vez se dirige muy a menudo directamente a Dios siguiendo el esquema semanal al que ha acostumbrado a su lector y que compone la misma vía unitiva: el principio y fin de todas las cosas, la hermosura del universo, la gloria del mundo, toda la caridad, la regla de todas las cosas, Dios gobernador y donador. El autor invita a su lector a tomar conciencia de que es hijo de Dios, a quien le demuestra todo su afecto y amor. Las meditaciones son invitaciones a observar la belleza del universo, las criaturas, la naturaleza, etc. y a tener en cuenta a Dios como la gloria de este mundo, «al qual adoran, mil cuentos de angeles, y le siruen justa y deuidamente, y ansi mismo toda criatura», toda caridad, regla y ejemplo de todas las cosas. Existe en la obra una conciencia de la perfección del hombre que Dios puso en él a su imagen para que pueda obrar y amar como hace su creador. El ser supremo puso todas las criaturas a disposición del hombre, gobernándolas y, de igual manera, el hombre tendría que respetar sus mandamientos si quisiera tener una clara visión de su Dios

inmortal. En todos los ejercicios propuestos, el reconocimiento de las culpas, de los errores y negligencias es fundamental. Implorar la misericordia divina y el cumplimiento de la gracia de Dios son ejercicios necesarios, sobre todo, en la anterior vía iluminativa. Para la vía unitiva, el autor vuelve a citar a san Dionisio: «es aquella por la qual el hombre dado ala oración y contemplacion, estando ya purgado por la vía purgatiua, alumbrado por la via illuminatiua, es vnido por charidad con su criador, alegrándose de sus perfecciones». Como se ha dicho, esta vía se alcanza solo a través del recogimiento de las cosas exteriores a las interiores. Es necesario que el que se ejercita esté arraigado en las virtudes y que se aleje de la vanagloria, de las codicias de los bienes temporales como de la de los ojos y gula. Otras condiciones necesarias serán la tranquilidad y la quietud de las pasiones y turbaciones. El devoto cristiano debe traer a la memoria la perfección de Dios, contemplándola y gozando de ella. El autor exhorta a usar algunos «puntos» con los que se invita e inflama a la propia alma «como se enciende soplando, y poniéndole leña». Pronunciando oraciones como la siguiente: «O fuego diuino que enciendes O charidad paternal que me inflamás O holgança mia...».

La figura de Dios se describe perfectamente a lo largo de la obra. Además de criar, salvar, guardar y glorificar todo, es: «regla y exemplar de todas las cosas orden y ordenador del universo, manda andar el tiempo; donador, amado, bueno, rico, dichoso, buenauenturado, prospero, odorable, oyble, tangible, sensible, gustable, cosa visible, uncion, sabor...». Parece ser que el autor del *Compendio* repita dos veces el esquema semanal de la vía unitiva olvidando el de la vía iluminativa que así queda excluido del tratado.

La segunda parte del *Compendio* empieza con la citación del séptimo libro de las *Confesiones* de san Agustín y la encarnación de Cristo de espíritu a carne para permitir a los humanos poder ver a Dios mediante el verbo encarnado. Cristo es el medio primordial para llegar a Dios, «la entrada pa la casa y canal celestial d Dios», única consolación para la propia alma y cuerpo. Otra citación que se introduce en el tratado es la de san Buenaventura que en *Vita Christi* recuerda cómo no exista otro ejercicio espiritual que seguir el ejemplo de la vida de Cristo, teniendo presente los hechos, sus discursos, sus tribulaciones. El hombre halla consuelo solo en la meditación de la vida de Cristo, en su humildad, en sus conversaciones. La vida y la Pasión del Redentor se trasforman en un espejo para el hombre. La contemplación de la vida del hijo de Dios se desarrolla de tres maneras concretas: la primera (y más

baja) es contemplarlo según su sagrada humanidad, junto con los hechos de su infancia, los acontecimientos y obras de su juventud. Esta fase contemplativa se centra en la hermosura de Cristo, su conversación amigable, su voluntad de sanar a los enfermos y perdonar a los pecadores, su honestidad. De alguna manera, se intenta iniciar a quien se ejercita en la capacidad de no sufrir sin la presencia de Dios, buscando la consolación en sus dulces conversaciones. La segunda fase contemplativa es la de considerar la vida y muerte de Cristo, por lo tanto, el autor exhorta a no dudar del hijo de Dios ni de las cosas que hizo en la vida terrenal, sus sufrimientos y padecimiento. La tercera empieza después de que el que contempla, y que ya se ha ejercitado y familiarizado con Cristo, vaya más allá de su humanidad, más allá de su carne y se limite a contemplarle como «verbo eterno», unido al Padre y Espíritu Santo. La intencionalidad de esta última fase contemplativa es la de permitir que el amor del que contempla salga de la humanidad y se transforme en divino. Apartarse del Cristo terrenal significa ser apto para recibir el Espíritu Santo.

También la meditación sobre la vida de Cristo sigue el mismo esquema semanal visto hasta ahora. El lunes es el día dedicado a la meditación de la llegada del hijo de Dios para remedio del mundo, su juventud, la llegada del Ángel y la anunciación. El martes la meditación pasará a interesarse de José y su incredulidad al ver a su esposa preñada, el conocimiento del Niño, la adoración del pueblo y de la Virgen. Tanto el estupor de Joseph al ver al hijo de Dios humillado entre los hombres, como la llegada y devoción de los Reyes Magos, la huida a Egipto y permanencia durante siete años son los objetivos de la contemplación. El miércoles son contemplados Nazaret y el templo de la festividad, la pérdida de Jesús en esta ciudad y el dolor que causa a María y José, y los tres días que no le encontraron. Se hace hincapié en algunos acontecimientos de la vida de Cristo que llevan al lector a reflexionar para llegar a tener un mayor contacto con Dios. El jueves es el día de la contemplación sobre el joven Jesús que ayudaba a José con la carpintería; la adoración de la gente que adoraba su humildad; de cómo a partir de los trece años se quiso manifestar al mundo prometiendo a su madre que volverá pronto y es el día de las tentaciones del demonio. Hay que decir que la mayoría de los párrafos que se suceden en la obra son invitaciones a pensar o a contemplar. Siguiendo con la división de los días de la semana, el viernes la meditación es sobre la manifestación de Cristo convirtiendo el agua en vino; las prédicas sobre el reino de Dios; la samaritana, pecadora no condenada ni despreciada. El sábado se pasa a la reflexión

de la multiplicación de los panes y peces; al reino de Dios que no es de este mundo; a la visión maravillosa de la transfiguración; al amor con que recibe a la Magdalena pecadora; al perdón a los fariseos que le acusaban de adulterio. Por último, el domingo se contempla la resurrección de Lázaro; la revelación de Cristo a su madre que muy pronto él morirá por decisión del padre eterno. La meditación tiene lugar después de los maitines o a lo largo del día. Para profundizar las temáticas como la ascensión del Señor, el autor del *Compendio* invita a la lectura de *Vita Christi* de san Buenaventura: «adonde hallaras otros passos que aqui por la breuedad se dexan de poner, y la manera como te has de hacer».

El apartado sucesivo que se encuentra en el *Compendio* es la meditación de la Pasión y muerte de Cristo. Esta sección se engendra a partir de preguntas como: «Quieres aprender obediencia? [...] Quieres ser enseñado como has de ser pobre? Quiere aprender abstinencia? Quieres saber como en semejantes adversidades has de tener paciencia?». Entonces, siempre se debe seguir el modelo de Cristo. La contestación de estas preguntas se encuentra solo en Cristo y su ejemplo en su pasión, en sus palabras. Otra de las exhortaciones sobre la que se insiste particularmente es a crear un templo a Dios en sí mismo porque el verdadero saber es, según dice el autor español, «saber y sentir a nuestro redemptor», a Cristo que es maestro terrenal y celestial.

El lunes la meditación empieza con la última cena (que «forma parte de las meditaciones de la Pasión como en los *Ejercicios* y no así en el *Ejercitatorio*²²⁶»); el lavatorio, acto de profunda humildad; y la contemplación del amor de san Pedro: «Acabado este exercicio, demanda a Dios te de gracia para te conocer y humillar aprendiendo del que es humilissimo y manso de coraçon, dale gracias porque por ti se humilla, y confïessa le por Dios». El martes sigue con la meditación de la última cena y de la oración de Jesús en el huerto de Getsemaní. El miércoles se reflexiona sobre la crucifixión y sobre el ángel que conforta a Cristo diciendo que, una vez concluida su pasión, el mundo queda redimido. Judas es la última contemplación de este día. El jueves la atención de quien se ejercita se dirige a los ministros de Satanás que buscan a Jesús, quien se revela; a cuando le atan en las calles públicas; a la división del parecer del pueblo; a las injurias del pueblo antes de la crucifixión y su Pasión: «Acabada esta meditación confunda tu impaciencia, castiga tu ingratitud, enmienda tu deleytes, pues vees a tu Dios tan lleno de oprobios y heridas». El

²²⁶ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, XLIII.

viernes se debe reflexionar sobre Pilato que le puso a Cristo una vestidura blanca en señal de su locura: «no te canses en este día del viernes de contemplar como corre aquella sangre hasta llegar al suelo». Lo que es más importante es la aceptación de la cruz por parte de Cristo que sirve como ejemplo por llevar sobre sí todos los pecados del hombre. Para la contemplación se resaltan algunos aspectos de la crucifixión más que otros. La invitación a reflexionar sobre algunos acontecimientos de la vida de Cristo se basa en algunas perspectivas, reflexión previa del autor que marca el contraste entre pueblo pecador-lector y el Jesús bueno y justo. Se incluye al lector del lado del pueblo que rechaza, ofende y crucifica a Cristo con el fin de «activar» el proceso contemplativo: «Contempla el dolor terrible que recibe hincándole los clavos por entre los nervios y venas, y como se lo llevan tras sí, y como luego comenzaron aquellos fuentes del parayso a correr sangre hasta el suelo». El sábado es el día de la semana dedicado a la contemplación de la muerte de Cristo: «con tu sangre, sacaste nos de la cárcel oscura, y pusistenos en camino de luz»; también, de la tristeza de María por la muerte de Cristo. El domingo se contempla la resurrección; la espera de la Virgen que Cristo resucitaría al tercer día; las gracias que la madre da al Padre eterno por la resurrección de su hijo; las apariciones de Cristo a los apóstoles; la consolación de Cristo a María; la madre de Cristo puesta entre los dos extremos de pena y alegría. Todas estas contemplaciones, explica el autor, aunque no son de mucha profundidad, suponen escalones para subir a otros mayores. De modo que, no había que dejar la meditación, al contrario, practicándola solo se mejoraba la condición de la propia alma.

El *Directorio de las horas canonicas ansi del dia como dela noche en el qual el religioso es enseñado, como se ha de auer antes de la oracion y en ela, y huiendo alabado el oficio diuino*, constituye la tercera parte del *Compendio* y consiste en una preparación a la oración.

Se trata de una simplificación de varios capítulos del *Rosetum exercitiorum spiritualim* (*Rosal de ejercicios espirituales*), compuesto por Juan Mombaer (O Mauburnus). Es posible que ambos (Cisneros y Mombaer) se conocieran en París, ya que coinciden las fechas de sus estancias en la capital francesa²²⁷.

²²⁷ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, XX.

El contenido de estos escritos es una síntesis de la obra completa del abad Cisneros donde a cada salmo corresponde una meditación y serán divididas en las horas canónicas durante toda la semana. Este breve escrito funciona como un manual de instrucciones para la oración y, sobre todo, de predisposición del alma a la oración en el que se proporciona una fórmula más al alcance de todos. Hay que aparejar «tu alma con la consideración de quien eres tu que oras, que es lo que has de demandar y hazer, y a quien le has de demandar». La humillación y el conocimiento de sí mismo están en la base del *Directorio*, de modo que, se halla a Dios solo después de haber limpiado el propio corazón. La abolición de cualquier tipo de pecado mortal era una condición esencial si se quiere estar en el «oficio diuino». La meditación o el «pensamiento» son las dos formas para llegar más directamente al ser supremo. Pues, antes hay que preparar el corazón, el único capaz de escuchar a Dios. La puesta en práctica del *Directorio* empieza ya a partir de las primeras horas de la mañana con el agradecimiento al Señor para regalar a quien se ejercita otro día, otro despertar. Gestos como el signo de la cruz pertenecen también a estas prácticas así como el encomendarse a la divinidad para que le proteja del pecado durante todo el día y del mal. La estructura procede como las posteriores, es decir, los ejercicios se establecen en los días de la semana y consistentes en diversas meditaciones, oraciones y contemplaciones que ayudan a los hombres a avanzar en las tres vías.

El lunes se contemplan en los maitines la trinidad, la eternidad, la igualdad, la omnipotencia, la sabiduría, la benevolencia de Dios. Todos estos son los puntos sobre los que se centra la reflexión. Sucesivamente la división de los ángeles, la transgresión del hombre y la divina retribución.

El martes a partir de la sexta hora el enfoque de la contemplación pasa a ser la miseria humana, la molestia y tentación continua del demonio y la piedad divina. Sucesivamente, desde la novena hora la contemplación se interesa por la concepción de la virgen, la perfección de sus costumbres, la limpieza de su desposorio, la misericordia de la santísima trinidad, la aparición del Ángel a la Virgen, la humilde contestación de la madre de Jesús. Y, finalmente, la convivencia de Cristo y san Juan, la alegría de las madres, la admiración de Zacarías y Joseph de las cosas que oían decir a Cristo. Durante los maitines del mismo día, la contemplación se centra sobre la diversidad de la naturaleza divina y humana, el misterio que se esconde en esta diversidad y los milagros en los que Dios se manifestó. Durante las primeras horas había que contemplar el «rigor de la ley en la guarda de sus preceptos», las virtudes y

dignidad de Cristo, el dolor de María y José viendo a su hijo sangrar. En la tercera hora, la diligencia de los Reyes Magos, la negligencia y poco saber de los judíos, la pobreza de niño Jesús. En el mismo día, durante la sexta hora se recomienda la contemplación de la humildad de los reyes, sus dignidades, la alegría y gozo de los que lo reciben. La novena hora se dedica a la contemplación de la envidia de Herodes, las lágrimas y el dolor de las madres de los inocentes, la tristeza y el trabajo de la Virgen y José durante la huida de Egipto. Se continua en las vísperas con la contemplación de la sabiduría del niño Jesús, la diligencia y dolor de la Virgen y José al buscar a su hijo, la obediencia del niño que volvió con ellos. En las horas «completas» se contempla la dignidad de Cristo, la humildad de Bautista, la santidad del bautismo de Cristo.

El miércoles se empieza con la abstinencia de Cristo en el desierto, su sabiduría y la reverencia de los ángeles. Durante la primera hora, la contemplación pasa a interesarse en la prudencia de los discípulos, en su obediencia, en la diligencia de la Virgen y, en la tertia hora, en el Cristo maestro, en el trabajo de sus predicas, en la rudeza del pueblo al que enseñó. En el mismo día, a la sexta hora, la contemplación encuentra su enfoque en Cristo como pastor benigno, en la voluntad del pueblo para que se hiciera rey, y en las alabanzas de Cristo por parte del pueblo. Durante la nona hora se contempla la diligencia del «medico celestial», la pestilencia de las enfermedades espirituales que siempre le aumentaban, la negligencia de los enfermos en no buscar la salud. En las vísperas del mismo día se contempla la potencia de Cristo, la obediencia de las aguas y viento que le tenían, y las virtudes de los discípulos que eligieron seguir el camino de Cristo. La última parte del día se dedicará a la reflexión de la gran caridad de Cristo, a la autoridad de los testigos que le vieron hablar y a la alegría de los apóstoles.

En los maitines del jueves se contempla la humildad de Cristo al entrar en Jerusalén, el servicio ofrecido por el pueblo, y el llanto por la pérdida de la ciudad. Las primeras horas se dedican a ver a Dios como el redentor, reflexionar sobre la autoridad de Cristo contra los fariseos, la piedad que muestra en el perdón de la mujer adúltera. En la tertia hora toca a la ingratitud de los judíos, a los llantos de María y Marta en la resurrección de Lázaro y al agradecimiento de Cristo a sus huéspedes. La sexta hora del mismo día se centra en la contemplación de la penitencia de María Magdalena, en la falta de santidad de los fariseos, en el perdón de la pecadora. En las últimas tres partes de la jornada interesan la súplica de la Virgen a Cristo, la

consolación del hijo a su madre, la composición de los apóstoles, la codicia de Judas, la maldad de los judíos, la paciencia de Cristo. Por último, la caridad de Cristo, la dureza de Judas en su obstinación y la devoción de los discípulos de Jesús.

El viernes, los maitines comienzan con la contemplación de Cristo en la oración de la huerta, la venida de los lobos y la huida de los apóstoles. Durante la primera hora, se pasa a la reflexión de la maldad de los fariseos, la humildad de Cristo, la angustia de sus discípulos. La tercia hora se dedica a la inocencia de Cristo, las sentencias de los jueces y a la crueldad de los acusantes. La sexta hora se dedicada a la violencia de la crucifixión, a la irreverencia que sufrió, a la obstinación de los que le crucificaron. La nona hora es el testamento de Cristo, el objetivo de la contemplación junto con su buena voluntad de padre, y el sentimiento del mundo. La víspera es la contemplación del cuerpo de Cristo, el agua y sangre corrieron de su costado, la reverencia y el temor con que le quitan de la cruz. Las últimas horas se centran en las lástimas de la Virgen, la devoción de los que le ungen y los llantos y suspiros cuando le sepultaron.

Los maitines del sábado empiezan con la contemplación del triunfo de la muerte de Cristo, y los deseos de los Santos Padres esperando a Cristo y los ángeles que le preparan el camino. Durante la primera hora se contempla la confusión de los demonios obligados a robar las almas y la alegría de los Santos Padres. Sucesivamente, el dolor de la Virgen, el gran temor de los discípulos y el furor de los judíos. En las últimas cuatro horas del día, en la contemplación interesan los siguientes puntos: el lugar donde Cristo fue crucificado; la crueldad de los tormentos que le dieron; la poca piedad de los que le hirieron; la tristeza y pena de los judíos; la resurrección de muchos muertos; la confirmación de los infieles; la reverencia de los discípulos, la diligencia de las mujeres devotas, la necedad de los que guardaron el sepulcro; la glorificación del cuerpo en el alma; la confusión y el temor de las guardas cuando oyeron quitar el sepulcro.

En el último día de la semana, durante los maitines se reflexiona sobre la tristeza de los discípulos después de la muerte de su Maestro, la benignidad de él, la alegría que tuvieron después de la resurrección. La primera hora se enfoca en la familiaridad de los discursos después de su resurrección, el dolor que siente cuando se aparta de ellos, la bendición de Cristo a todos. En la tercia hora, la contemplación será dirigida al mensaje de los ángeles a los apóstoles, a la grandeza y a los valores de los dones, a los milagros que obraron para la conversión. La sexta hora al

recibimiento de los ángeles a Cristo, la reverencia del hijo en los brazos del padre, la excelencia del lugar. En la nona hora habría que contemplar la solicitud de Cristo acerca de su padre por nosotros, la inefable verdad del juez en el juicio, la no vencible potestad, la no mudable igualdad. En las horas «completas», la abundancia de los deleites celestiales, la conformidad de los santos, la eterna perseverancia con alegría sin pena. Los últimos pasos de este *Directorio* donde se contemplan los misterios de la vida de Cristo estarán dedicados a pedir por la falta de atención y devoción a la vida de Cristo.

La cuarta sección del *Compendio* se titula *Reglas y avisos para los que no estan exercitados en la oracion, de las quales se podrá servir en los ejercicios contenidos en este breve tratado*. Como se observa ya a partir del título trata sobre la oración cuya disposición puede ser de dos maneras: una comienza hablando a Dios y la reflexionando sobre él. La parte de la oración «de Dios» es la que considera al ser supremo como el centro del universo, adorado por los ángeles y por toda la creación; quien se ejercita observa la pequeñez del universo delante de él, una miseria en comparación con Dios. Igual que con los niños, el que se ejercita debe pronunciar la oración, e ir junto a sus padres, en este caso al Señor. La oración no es un acto en el que se establece o intenta establecer una propia consolación, sino una disposición a amar a Dios totalmente. No tiene nada de provechoso sino que es un acto de amor puro y verdadero. Es una función íntima, por lo tanto, no hay que mostrarla a los demás, ni referirla, hay que guardarla en secreto. La meditación tiene que ser precedida por la *lectio* de aprovechamiento de la propia alma y de las Sagrada Escritura, todo en una óptica pedagógica sobre la que está basada el *Compendio*²²⁸: «La lección es lugar del Tesoro, la meditación lo caua, la oracion lo saca, la contemplacion lo representa, y la voluntad muy alegre y gozosa lo reparte». Si había una incomprensión de algunos pasos de la misma Escritura se debía que recurrir a la bondad divina y a su bendición para que ayudase al lector a entenderla. Después de la *lectio* se sigue con la meditación, en todo caso la última se subordina a la primera formando ambas un bloque, el de la meditación, después se pasa a la *oratio* y, al final, la *contemplatio* en la plena tradición monástica. Por lo tanto, la lectura tiene que ser entendida perfectamente, aprovechada totalmente porque la *lectio* es el manjar con el que se alimenta la doctrina y la meditación «lo ha de digerir». La bendición, el amor y la gloria son las únicas nociones que se pueden pretender de este ejercicio. La

²²⁸ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, LI.

meditación al principio representa la imaginación de las cosas que figuran los pasos de la vida y Pasión de Cristo, las penas del infierno, el juicio final, la gloria del paraíso, etc. Por otro lado, hay veces que estos conceptos pertenecen más al entendimiento que a la imaginación; el pensamiento de las perfecciones de Dios y su omnipotencia puede ser un ejemplo. Este tipo de meditación que se interesa por la bondad, la sabiduría, los beneficios de Dios se denomina «meditación intelectual», y, al igual que toda meditación, es un acto de entendimiento. Como explica el autor, la meditación intelectual se preocupa de la consideración de la naturaleza, su orden, su condición, su verdad. La primera que se cita se denomina «imaginaria» o «cogitación», es decir, la meditación que imagina, que nunca descansa.

Por lo que concierne a la contemplación, la definición que se encuentra en el *Compendio* es: «consideración del entendimiento libre y claro para conocer la suma verdad, que es Dios que en esta vida se puede conocer». Por otro lado, la meditación comienza por la propia muerte y pasa a considerar la inmortalidad de la propia alma. Sirve como reflexión para pensar en el peor de los males: «estar apartado de Dios», principio que mueve la misma meditación. De modo que, con la oración se ha de sacar «lo que la meditación ha hallado». Toda la oración se engendra a partir de la figura de Cristo considerando cada aspecto de su vida al que hay que acudir cada día de la semana. Desde el punto de vista estético, como la belleza de su cuerpo, hasta su espíritu divino; desde el dolor que padeció Cristo, hasta el de su madre. Los pecados humanos siempre se tienen que considerar como las causas de sus padecimientos y de su pasión. El que practica la oración tiene que hacerse cargo durante esta función de todo pecado humano que provocó la crucifixión del hijo de Dios. El tercer punto de la oración debe ser la grandeza y el valor del beneficio que donó el «Salvador»; el cuarto, su bondad y misericordia (mayor que los pecados); el quinto, la Pasión de Cristo para seguir imitándolo; el sexto, contemplar la Pasión como convivencia del misterio de Cristo.

Otro tipo de meditación es la que se interesa a los asuntos que no se pueden figurar, y que solamente pertenecen al entendimiento, como el beneficio de Dios, su bondad, potencia y misericordia. Existen tres tipos de beneficios sobre los que hay que reflexionar: «lo que Dios contigo ha obrado»; «como Dios lo ha hecho por amor sin interesse»; «quan pobre eres sin estos beneficios. El primer beneficio fue la creación del ser humano que nunca se podrá responder y agradecer bastante. La segunda es la creación de «vna creatura de las más excelentes que el crio, criando tu

anima a su imagen y semejança». Luego, su Espíritu Santo en el bautismo, haciendo al hombre hijo de Dios. El ángel de la guarda, el lugar donde el lector del *Compendio* se crió (porque explica «pudiera te criar en Turquía», es decir, en un lugar no cristiano), y otros beneficios que se reciben cada hora son solo algunos de los que se citan y que la ingratitud del hombre debe repudiar.

Los últimos tres avisos que se disponen en la parte conclusiva del *Compendio*, son: el primero, que no se ha de tomar por arte y regla de vida la meditación, es decir, no se emplea siempre para toda la propia existencia. El segundo que no siempre se necesita de meditaciones ordenadas sino que se puede sacar provecho también de otra en que no se ha de olvidar el ejercicio de la vida y la Pasión de Cristo. El cuarto aviso es la invitación a trabajar a quien se excusa y especula constantemente, mientras que tiene que ejercitarse en la sencillez. El quinto aviso es que no dure mucho en la oración, «que ore poco tiempo» y todas las veces con el pensamiento ocupado en Dios. En este apartado se hace mención también de la «oración jaculatoria», es decir, la oración en la que el corazón se muestra por entero a servir a Dios. Estos tipos de oración «suben como saetas llevados de nuestros desseos y affectos» hasta la divinidad. Volviendo a los avisos, en el sexto se exhorta a no pensar en perder tiempo si durante la oración «no parece que te mueves a devoción». El séptimo aviso es el de guardarse de dos cosas: la primera, es que «no siga a los que por vna parte querrian tener gusto y sabor en la oración»; y la segunda es alegarse de los pasatiempos y conversaciones, así como de la curiosidad, de los libros, etc. El octavo y último aviso invita a seguir en la oración sin dejarla diciendo «que tiene muchas obediencia, y que tiene que estudiar», ya que, la oración se considera importante como el estudio.

El *Compendio* termina con *Los grados de Hvmildad*, doce meditaciones dictadas por san Benito, quien quiso que la siguieran sus discípulos y en los que san Ignacio se pudo inspirar para la composición de las *tres maneras de humildad* en los *Ejercicios espirituales*²²⁹. A través de estas ultimas frases del *Compendio* se descubre que la obra se compuso para los monjes: «poner se han aquí abreuizados, para que el monge en este breue compendio halla vn dechado exercicios espirituales en que se ocupe, y grado de humildad suba» y como evidencia Melloni: *monachos* proviene de *monos* aquel que está solo, apartado, para devenir único y unificado, y alcanzar la

²²⁹ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...Op. Cit.*, XLII.

unión con Dios²³⁰. Sin embargo, el *Compendio*, que inicialmente parece destinado a la educación y devoción de estos, tuvo una notoriedad que puede que fuera más allá de los confines del Monasterio. Su finalidad, como enseña la edición de Zanchini, junto con las otras traducciones, es la de ayudar a todos los cristianos que quieran entrar en el mundo de la interiorización personal, en la realidad contemplativa del propio «yo» que se une a la divinidad.

El primer grado de humildad se dirige al monje (como en todos) para que se ponga delante del temor de Dios y se guarde de ofenderle. El segundo grado de humildad es que no aprecie su propia voluntad, ni aprecie los propios deseos. El tercer grado es someterse al amor de Dios con plena obediencia, alegría y diligencia. El cuarto es aceptar las «cosas duras y contrarias en la obediencia». El quinto es el de no ocultar las malas obras. El sexto es el contento de la bajeza, sobre todo, en la honra y considerarse inútil y sin provecho. El séptimo grado es reputarse menor en las virtudes. El octavo es aceptar las reglas del monasterio y de sus superiores. El noveno es que hasta el monje más docto no hable mucho hasta que le pregunten. El décimo es evitar las cosas vanas. El undécimo es hablar con mansedumbre «sin clamar ni aspereza». El duodécimo y último grado de humildad está solo en el corazón, en mostrar humildad a los que le miran, reputándose pecador. La humildad, en conclusión, debe ser acompañada por la caridad y el respeto de los mandamientos de Dios, y aprender de él para ser humilde en el corazón, que según se explica, es la única forma para el descanso del alma.

Con los *Grados de humildad* termina esta pequeña obra que fue destinada a cambiar, como los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio y el *Ejercitatorio* de Cisneros, la espiritualidad occidental que veía el mundo «como el «lugar» de la experiencia de Dios²³¹». Como se puede ver, es una obra muy estructurada que poco se predispone a una crítica ya que los conceptos se muestran categóricos y poco discutidos. El esqueleto del texto es tan sencillo, como se ha intentado explicar, que pese a las nociones de los capítulos iniciales, es para ser leído y contemplado en la plena soledad y silenciosamente. Esta, por lo menos, fue la finalidad del autor que escribió el *Compendio*, un breve tratado cuya consulta diaria proyectaba al devoto hacia la propia interioridad, a descubrir la propia espiritualidad para, sucesivamente, acabar conectándose con Dios.

²³⁰ *Ibidem*, p. L.

²³¹ *Ibidem*, p. LIII.

V.3. La traducción italiana del *Compendio Breue*: el *Esercitorio della vita spirituale*

En un clima de deseo de renovación religiosa caracterizado por la emergente espiritualidad monástica, se instaló la versión italiana del *Compendio* elaborada por el traductor Giulio Zanchini, y titulada *Esercitorio della vita spirituale*. Este tipo de escrito contribuyó a reforzar la imagen tan acreditada de la vida eterna que se oponía plenamente a la situación de oscuridad y de incertidumbre del mundo. Un libro como el que Zanchini tradujo significaba, además, luchar para obtener la patria celeste en lugar del llanto y pobreza terrenal.

Significaba luchar en antítesis contra la opaca y falsa doctrina del mundo, siguiendo la vía ofrecida por la fuerza de la contemplación, de modo que, podía volar a la región celeste que se adquiere con el tiempo, pero que se sustrae de cualquier límite temporal, en la libertad perfecta del alma²³².

En estas palabras de Carlo Bo se podría encerrar tanto el sentido de la obra castellana, como la influencia que ha tenido en Italia el *Compendio breue*. La obra expresa una renovación en Cristo que significa desligarse de todas las cuerdas del impedimento, de las relaciones terrenales, profesando una reducción del margen del error posible. En la obra se insiste en el reencuentro del hombre cristiano para vivificar la espiritualidad cristiana. ¿Cuáles serán los medios para alcanzar esta nueva espiritualidad? En el texto queda claro que son la oración, la contemplación y, por último, la predicación.

La primera traducción completa del *Ejercitorio espiritual* del abad Francisco García de Cisneros fue compuesta por el traductor Michel Tramezzino en 1557 (Venecia) titulada *Esercizio de la vita spirituale con il Direttorio delle hore canoniche*, traducida desde el latín al vulgar toscano y a la que se añade incluso la traducción del *Directorio de las horas canónicas* (Montserrat, 1500) del mismo autor español. La versión italiana de Tramezzino que consultada en la Biblioteca «Alessandrina» de Roma es la versión italiana de la primera edición del *Ejercitorio* de 1500; al contrario, la de Zanchini no lo es. El traductor de Castiglionchio declara haberla traducido desde el español al italiano, pero el ejemplar

²³² Maurilio Adriani, *Italia Mistica, profilo storico della spiritualità italiana, presentazione di Carlo Bo*, Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica, Roma, 1968, p.8, la traducción es nuestra..

que consultado no tiene las idénticas características generales de la obra del hermano del cardenal Cisneros y abad del monasterio de Montserrat. Por un momento se ha creído que la traducción del traductor toscano fue la del *Compendio breve de exercicios espirituales y consideraciones, para los que se exercitan en la Oracion mental por las tres vías, Purgativa, Illuminatiua, y Vnitiua, con un tratadillo de la Oración* compuesta por un ermitaño del Monasterio de Montserrat, el padre Ciriaco Pérez. Después del cotejo de las dos obras y, con solo considerar la fecha de impresión de la última (1615) se da por excluida esta hipótesis. Finalmente, después de varios cotejos se descubre que el ejemplar italiano —el *Esercitorio della vita spirituale che contiene esercizi della via Purgatiua, Illuminatiua, Vnitiua: e della vita passione e morte del Saluator nostro Giesv Cristo con un'aggiunta di tutti i pij affetti, che si sogliono hauere nella orazione* (Florenca, 1595)— no es la traducción de la obra completa de Cisneros, el *Exercitatorio de la vida spiritual...*, impreso por primera vez en castellano en 1500 por el alemán Juan Luschner en el Monasterio de Montserrat, traducida por primera vez por Tramezzino en 1557. Evidentemente, Zanchini quiso evitar volver a traducir la misma obra al italiano y publicar otra más nueva. Así que tradujo el *Compendio breue de Exercicios espirituales, sacados de vn libro llamado exercitatorio de vida espiritual, que compuso el muy reuerendo padre fray Garcia de Cisneros, abad que fue deste Monasterio de nuestra Señora de Montserrate...*, publicado por primera vez en Barcelona (en casa de la viuda Carles Amorosa) en el año de 1555, aunque el padre Albalea afirmó la existencia de una edición de 1520. A partir de esta fecha se volvió a publicar varias veces. Hasta 1595, año en el que el impresor Giunti edita la versión italiana, se sucedieron siete ediciones, ocho incluyendo la presunta *editio princeps* (1520): la de Barcelona en el mismo año, las de 1555 y 1564; la edición de Salamanca en casa de Pedro Laso en 1571, la quinta que volvió a imprimirse en Barcelona en 1580 y, por último, la sexta antes de la traducción italiana en Salamanca en 1583. A partir de 1599 el *Compendio* se imprimió otras ocho veces: 1599, 1630, 1633, 1647, la de 1692 en portugués, 1700, 1712, y una edición a la que se le añade las *Obras* de Fr. Ioseph de San Benito, en Barcelona (siglo XVIII)²³³. A las que hay que añadir la traducción de Giulio Zanchini de 1595 que se volvió a publicar en Roma en 1635 por el impresor

²³³ Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano, bibliografía general española desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos*, tomo sexto, Barcelona, Librería Palau, 1953, pp. 83-83.

Francesco Cavalli. En esta ocasión, el abad de S. Paolo, Mauro de Génova en el prólogo a la reimpresión de la traducción de Giulio Zanchini, escribió lo siguiente:

L'Esercitorio della vita spirituale composto del Rev. Padre Fra Garzia de Cisneros Abbate che fù dell'insigne e famoso Monastero della Madonna di Monserrato in Catalogna, residenza de' Monaci nostri Benidittini, e'l primo asilo, e porto, che m'accoglie dalle tempeste del mondo, è quel medesimo che non solo per tutta la Spagna, ma fuori di essa in molti Regni, e Provincie è stato ricevuto con grand'applauso da tutti, e tradotto nelle lor lingue, ove hà fatto copiosi frutti; onde con ragione le RR. loro desiderano d'haver molte copie di detto Compendio in nostra lingua volgare Italiana [...] Per tanto ho fatto ristampare detto Compendio, con aggiunta d'alcuni pochi avvisi cavati dal medesimo Autore per la maggior parte...[...] Reverenze loro...ne caverano maggior profitto in breve tempo che la mia tepidezza non ha fatto in trent' otto anni, che lo maneggio, e pratico...Roma il di primo d'aprile 1635. Don Mauro di Genova, Abbate di S. Paolo²³⁴.

El abad italiano no menciona el nombre del traductor toscano pero confiesa que tuvo la primera versión italiana (la de 1595) durante 38 años, consultándola constantemente y practicando su doctrina, hasta que decidió volver a imprimirla. El nombre de Cisneros en esta época ya era conocido por los italianos gracias a Zanchini, y su traducción del *Compendio* siempre se relacionó con el abad Cisneros, quien para los religiosos italianos fue su único y verdadero autor.

Como es notorio, el *Compendio breue* cuenta con numerosas traducciones además de las italianas y de la portuguesa. En 1654 se publica el *Exercices Spirituels* en francés en París (probablemente existe una de 1587 por Jacques Morice), y en el mismo idioma una edición más contemporánea en 1902; en inglés se publicó una edición en Londres titulada *A book of Spirituels Exercises...*(1876); en alemán editada en 1923 *Shule des Geistlichen Lebens...*; y, por último, dos ediciones catalanas una de 1925 y la otra de 1931, ambas en el mismo Monasterio de Montserrat.

El impresor Cosimo Giunti en 1595 dedicaba la versión italiana del *Compendio* a la *gentildonna* florentina Fiammetta Vettori, madre del escritor Francesco Venturi y esposa del celebre senador²³⁵ que quizá Zanchini consideró menos iniciada a la doctrina propuesta en su traducción²³⁶:

²³⁴ Anselm M. Albareda, *Bibliografia dels monjos de Montserrat (Segle XVI)*, Monestir de Monteserrat, MCMXXVIII, p.111

²³⁵ Giulio Negri, *Istoria degli scrittori fiorentini, la quale abbraccia intorno a due mila autori che negli ultimi cinque secoli hanno illustrata coi loro scritti quella nazione, in qualunque materia...*Ferrara, por Bernardino Pomatelli, 1722, p. 224.

²³⁶ Pedro Miguel Ibáñez Martínez, Carlos Julián Martínez Soria, *La imagen devocional barroca...*Op. Cit., p.69.

Alla molto magnif. ca Sig. e Padrona mia osservandiss. M. Fiammetta Vettori ne' Venturi Gentildonna Fiorentina.

Havendo l'illus. e molto Reu. S. Fra Giulio Zanchini Cauallier Gierosolimitano, tradotto di lingua spagnuola, nella volgare nostra, per compiacerea persona che ciò gli poteua comandare, il presente Librettino Intitolato Esercitorio della vita spirituale, opera in vero à giudizio di chi sà, degna di ritrouarsi appresso ciascheduno, si è compiaciuto per sua benignità, & amoreuolezza di concederlomi, acciò io a benifizio delle persone spirituali e devote, lo douessi fare stampare. Il che subito misi ad effetto per sodisfare all'obbligo mio, e non prima che hora finito, mi è parso cosa conueniente di mandarlo in luce, sotto protezione di V.S. non solo per ricompensare in qualche in qualche parte gli obblighi che tiene tutta la casa mia al grande Auolo vostro Paterno, quanto per mostrargli con questo picciolo segno di amoreuolezza che io tengo a memoria, e i benefici riceuuti, e gli obblughì che hò in particolare con l'Eccellentiss. Sign. Gio. Venturi suo consorte il quale si come dalla b. m. di Iacopo mio padre fu sempre riuerito come padrone, & amato, come vero amico, a cui egli ricorse sempre in ogni suo bisogno, & vltimamente raccomandò le cose sue più care, quando passò a miglior vita, così da me herede desideroso più dell'amicizie, che de beni paterni, sarà altresì osseruato, e riuerito. Prego adunque V.S. che lo riceua cortesemente, e quantunque il dono in se sia picciolo, riguardi l'animo del donatore, & il soggetto dell'Opera, che è pur la salute dell'anima nostra. E con questo facendo fine li prego da Dio ogni felicità, & a tenermi in sua grazia. Di firenze il dì di Giugno 1595.
Di V.S. Obb. Seru.

Considerado el número de las reimpresiones del *Compendio breue* castellano, es apropiado intentar desvelar cuál de las ediciones españolas utilizó Giulio Zanchini para la versión italiana. Está claro que no se puede afirmar con absoluta certeza y que cuanto sigue es solo una suposición razonada y determinada por un cotejo de las ediciones publicadas antes de 1595, fecha de publicación de la traducción italiana. Por lo que parece, hay dos fases de ediciones españolas que se tratarás según el lugar de impresión: Barcelona y Salamanca. En la Ciudad Condal el *Compendio* se imprimió, reiterando, por primera vez probablemente en 1520 (pero no queda ningún ejemplar con esta fecha), en 1555 (actualmente *editio princeps*), y sucesivamente en 1564 y 1580. Cotejando estas ediciones no se halla diferencias substanciales a parte de cambios gráficos dictados por una modernización de las palabras durante casi sesenta años. Lo mismo ocurre con las de Salamanca, publicadas en 1571 y 1583 prácticamente idénticas. Sin embargo, entre las ediciones de las dos ciudades, sí se encuentran algunas alteraciones de palabras, aunque mínimas, que permiten llegar a la edición que empleó el traductor toscano. Se citan tres casos donde se demuestra un acercamiento de la edición italiana a la de Barcelona (posiblemente la de 1564), además de la única que actualmente se guarda

en la Biblioteca «Alessandrina» de Roma. Es necesario citar el título de las *Regla y auisos* tal y cual como se encuentra en de la edición de Barcelona (la versión on-line digitalizada y anteriormente citada):

Reglas y auisos para los qve no estan exercitados enla oracion, delas quales se podrán seruir en los exercicios contenidos en este breue tratado.

Ahora en la edición de Salamanca (la de 1571 en la BNE de Madrid):

Reglas y auisos para los que no estan exercitados en la oracion, de las quales se podran seruir en los exercicios contenido en este tratado breue (p.LXXXIII).

Parece ser que Zanchini respeta más la primera edición. De todas formas, se cita la traducción italiana:

Regole, et avvertimenti per coloro, che non sono esercitati nella Orazione mentale, *De quali si potranno seruire nelli exercizj contenuti in questo breue trattato* (p.79).

Como se observa, los términos «breue trattato» se mantienen igual que la primera, «breue tratado», aunque la diferencia no es tan determinante. De modo que, hay que proceder con la mención de los otros dos ejemplos. En la misma sección de las *Reglas y auisos* se encuentra el siguiente enunciado; empezando por el ejemplar de Salamanca:

Si estando orando y deuoto te llamare alguno, o tuuieres lagrymás , y sal le a responder y recebir con cara serena, y sin dar a sentir lo que estauas haziendo...(p.LXXXV).

El de Barcelona presenta la siguiente forma:

Si estando orando y deuoto te llamare alguno, si tuuieres lagrimás , sale lele a responder y recibir con cara serena, y sin dar a sentir lo que estas haziendo...

En este cotejo interesa subrayar la preposición particular negativa ‘o’ que en la de Salamanca cambia por ‘si’. Además hay un cambio de forma en ‘recebir’ por ‘recibir’; en la última, alteración no incisiva en la traducción y, el último verbo, ‘estauas haziendo’ por ‘estas haziendo’. El traductor parece reproducir fielmente una vez más la edición de Barcelona:

Se stando alla orazione, e deuoto, alcuno ti chiamerà, se haurai lagrime, esci a riceuerlo con la faccia serena, senza che egli conosca quel che faceui... (p.80).

En el último verbo, el traductor no respeta ni la primera ni la segunda, al contrario, escribe «si haurai lagrime», igual que en la segunda edición que citada. Con la última citación es aún más claro que Giulio Zanchini utilizó una de las ediciones de Barcelona. En esta ocasión es oportuno citar un periodo del *Directorio canónico* empezando por la impresión salmantina:

Deues aparejar humillándote y conociendote, Deues trabajar de estar atento y con reuerencia, y preuenir lo que has a Dios de demandar, que es gracia, para que puedas ofrecer sacrificio de alabança, para que puedas en lo que rezas hallar gusto, y de que seas enseñado para corregir tus costumbres. Deues pensar que vas delante de Dios trino y vno delante de quien tremen y tiemblan mil cuentos de Angeles (pp.LXXII-LXXIII).

Y ahora la edición de Barcelona:

Deues aparejar humillando te y conociendote, Deues trabajar de estar atento y con reuerencia, y preuenir lo que has a Dios de demandar que es gracia, para que puedas en lo que rezas hallar gusto, y de que seas enseñado para corregir tus costumbres. Deues pensar que vas delante de Dios, trino y vno: delante quien tremen y tiemblan mil cuentos de angeles.

Zanchini traduce estos enunciado en la siguiente forma:

Ti deui apparecchiare humiliandoti, e conoscendoti; ti deui sforzare di stare attento, e con riuerenza, e preuenire quello, che hai a domandare à Dio, che è grazia di poter trouare nella orazione vocale gusto, e cognizione di potere emendare i tuoi costumi. Hai a pensare, che vai innanzi à Dio trino e vno, innanzi alquale tremano i milioni de gl'Angeli.

Básicamente, las ediciones castellanas son iguales. En la de Salamanca se añade «para que puedas ofrecer sacrificio de alabança», enunciado que en la de la traducción de Zanchini no aparece, permaneciendo fiel a la primera edición. Con este ejemplo se corrobora la opinión inicial tras haber demostrado que Zanchini no utilizó la edición de Salamanca, ni siquiera presente en las bibliotecas italianas. Por tanto, para la siguiente comparación se seguirá considerando la versión impresa en

Barcelona (exactamente la de 1580 digitalizada y on-line de la Biblioteca de Catalunya²³⁷), la más cercana, aunque mínimamente, a la traducción italiana de 1595.

²³⁷ <http://cataleg.bnc.cat/search~S13*sp?/Xcompendio+breue&searchscope=13&SORT=A/Xcompendio+breue&searchscope=13&SORT=A&SearchButton={u00A0}&SUBKEY=compendio+breue/1%2C13%2C13%2CB/frameset&FF=Xcompendio+breue&searchscope=13&SORT=A&1%2C1%2C>

V.4. El Compendio y su traducción italiana en comparación

Para el cotejo de la traducción italiana con el ejemplar original castellano de 1580 esta vez se emplea un método diferente, es decir, el de la copia de instantáneas que es posible sacar directamente de ambos ejemplares originales. Esta operación ha sido posible gracias a la digitalización de las dos obras en la red. No se tuvo ese mismo acceso para todos los textos consultados. Por otro lado, parece un sistema más eficaz, que permite ver con más transparencia la labor del traductor y, a la vez, consiente volver a repasar el *Compendio breue* original, y admirar incluso los detalles gráficos.

El *Esercitorio* de 1595 compuesto por Giulio Zanchini es una de las mejores traducciones del traductor toscano. Diríamos la más equilibrada, precisa y cuidada de las versiones italianas elaboradas por el *spedalingo* de Castiglionchio. En realidad, la traducción es tan literal que casi no sería necesario analizarla por no encontrar muchas alteraciones y cambios del textos castellano. La mayoría de los sintagmas se reproduce exactamente en el mismo orden, forma y sentido que en el idioma de origen. Sin embargo, así como ocurre con todas la versiones italianas conlleva un mínimo de adaptación que hábilmente llegó a cambiar muchas perspectivas. La más importante de ellas es la del lector.

Anteriormente, se afirmó que los lectores del *Compendio* fueron la mayoría monjes, peregrinos, y como mucho fue extensible, en determinadas circunstancias, a algunos huéspedes²³⁸ del Monasterio de Montserrat a la que el autor de este breve escrito se dirigía. Como afirmó Melloni, puede que la obra circulara en forma de manuscrito; nunca fue destinada a ser conservada en las bibliotecas. Su uso era ordinario por ser una obra menor²³⁹. Parece ser que en Italia el *Compendio* tuvo el mismo uso, es decir, circuló con mucha facilidad y, como demuestra el abad italiano que la volvió a publicar años después («che lo maneggio, e pratico»), se consultaba cotidianamente.

Por otro lado, la dirección que Zanchini dio a su *Ejercitorio* fue abierta a un público más amplio que el del *Compendio*. La versión italiana, como comprobará a través de algunos ejemplos, se dirigió a todos los religiosos y católicos, y no solamente a los monjes y peregrinos, para que todos pudieran aprovechar esta obra.

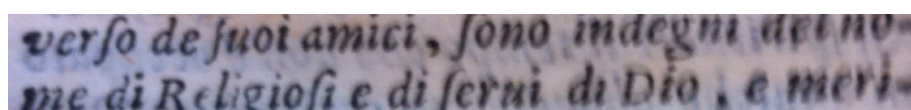
²³⁸ Armando Pego Puigbó, *El Renacimiento espiritual*. Op. Cit., p. 121.

²³⁹ Javier Melloni Ribas, *Compendio breve de ejercicios...* Op. Cit., p. XXX.

Para demostrarlo se propone el primer ejemplo de comparación textual empezando con la versión castellana:

**quan fuaue y dulce es para tus amigos, indigno es
del nōbre de monge, y de sieruo de Dios, y digno**

Y, sucesivamente, la versión italiana:

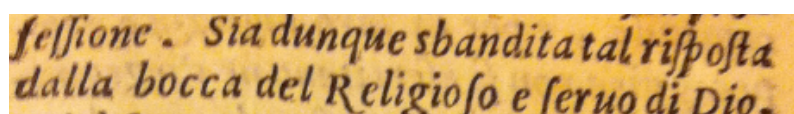


verso de fuoi amici, sono indegni del no-
me di Religiosi e di serui di Dio, e meri-

La transformación de «monge, y de sieruo de Dios» en «religiosi e serui di Dio», se mantendrá intacta incluso en el siguiente ejemplo:

**profesion. Sea pues desterrada tal respuesta de la
boca del monge, y tal pensamiento de su coraçon,**

La palabra «monge» en la versión italiana será casi siempre traducida por «religioso/i» y «siervo de Dios»:

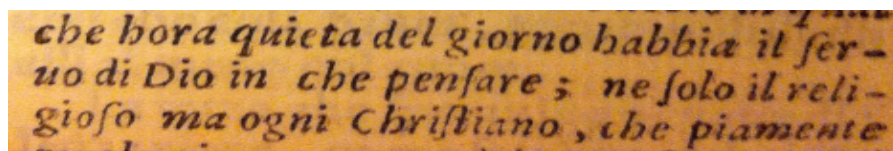


fessione. Sia dunque sbandita tal risposta
dalla bocca del Religioso e seruo di Dio,

En realidad, a lo largo de la obra, se encuentra otra forma de traducir el mismo término castellano para que cambie la perspectiva del lector italiano:

**como para que alguna hora quieta del dia pue
da el religioso pensar. Pues en estos exerci.**

Ahora la versión de Zanchini:



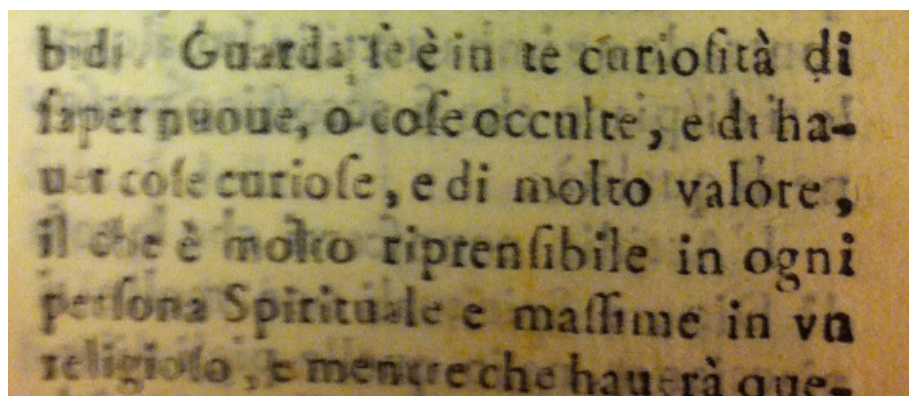
*che hora quieta del giorno habbia il ser-
uo di Dio in che pensare; ne solo il reli-
gioso ma ogni Christiano, che piamente*

La intención parece muy clara. El *Esercitorio* de Zanchini fue destinado no solo a los religiosos, sino a cada cristiano, que podía ejercitarse en la obra, practicar su doctrina y consultarla diariamente. Además, como dirá algunas páginas después, se podía aprovechar de esta lectura todo hombre devoto y que se dedicara a tema espirituales.

**das. Mira si hay en ti curiosidad de saber nuevas, o
cosas occultas, y de tener cosas curiosas y de mu-
cho valor, lo qual es muy reprehensible en el reli-**

gioso,

La versión italiana parece moverse en un contexto mucho más amplio, y leído por cada persona espiritual:



**bedi. Guarda te è in te curiosità di
saper nuoue, o cose occulte, e di ha-
uer cose curiose, e di molto valore,
il che è molto riprensibile in ogni
persona Spirituale e massime in vn
religioso, e mentre che hauerà que-**

Está claro que esta no fue la única adaptación que el traductor toscano aplicó a su versión, como atestigua el próximo ejemplo y la consecuente modificación del texto italiano (p.23):

S Aliendo de cōpletas no te cōuiene andar
mucho fuera dela celda, ni derramar te en
negocio ninguno, fino fueres forçado por
obediencia. Venido pues el tiempo que deues te-

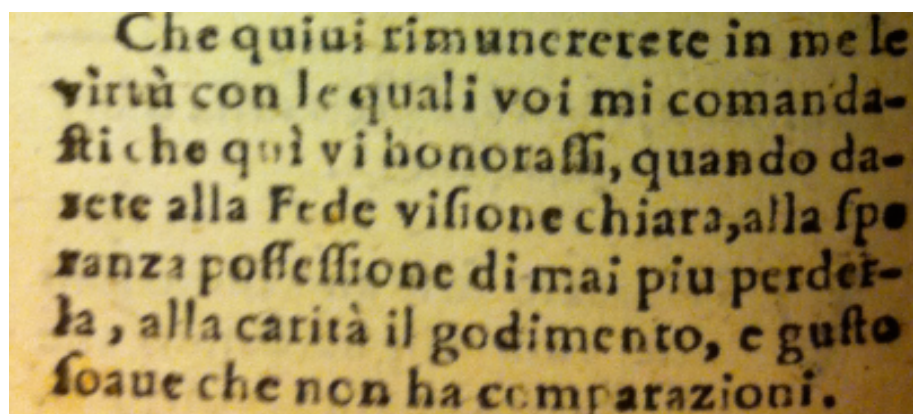
La salida de la «celda», lugar de los monjes, se sustituye con las «distracciones de los negocios» (p.23):

IN questo tempo ti deui sforzare
quanto piu potrai di non di-
straerti in alcuno negozio se non
sarai sforzato dalla vbidienza o ca-
rità.

La construcción del periodo italiano es, como resulta lógico, un reflejo de las características intrínsecas del propio idioma. El traductor prefiere una estructura fraseológica más larga, con pocas interrupciones y más continua que la castellana, como ocurre con el siguiente caso, compuesto por tres enunciados separados por los signos de puntuación :

**Que alli remanereys en mi las virtudes, con-
que aqui me mandastes que os honrasse. Quando
ala fe dareys clara vision. A la esperança la posses-
sion de jamas perder la, y ala charidad, el gozo y
gusto suaue, que no tiene comparacion.**

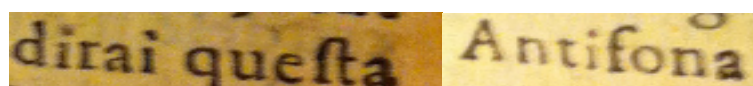
Mientras que la italiana no suele añadir la mayoría de las comas y puntos, de la versión castellana (p.31)



Se hallan algunas partes de la obra en el que Zanchini quiso tener una actitud diferente con su lector, menos rígida y flexible que la obra castellana. Generalmente es un trato que guarda en todas sus versiones. En este caso, se advierte solo a través un cambio verbal, del imperativo:

di esta antiphona.

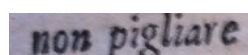
al condicional italiano (p.10):



Y, si tiene que ser más severo, el traductor no es tan directo como en el siguiente verbo:

no tonia

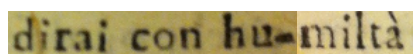
sino que se queda más genérico y menos rígido:



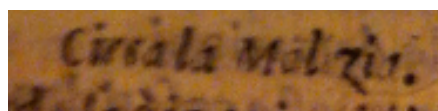
Otro ejemplo es:

di cōn humildad.

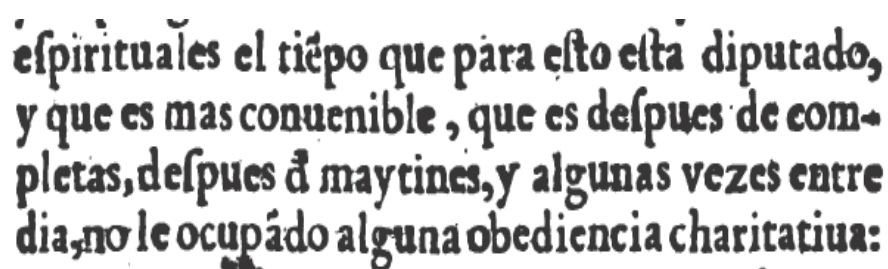
que cambiará al condicional italiano:



Además, se encuentran algunos casos de «personalización» de la estructura del *Ejercitatorio* que propone títulos intermedios, y que no existen en el *Compendio* castellano, para facilitar la lectura, (p.23) :

240

Si esta se puede considerar más como una característica intrínseca del propio idioma italiano, a partir de ahora se observan las técnicas de traducción empleada por Zanchini que son las típicas a las que recurrió en casi todas sus versiones. La primera es el aspecto sintético perseguido en todo el proceso de traducción. Se observa que el traductor no es muy propenso a ampliar el periodo castellano que va a traducir y que deja casi siempre igual que la forma original, o bien, lo reduce Aunque no faltan las ampliaciones lingüísticas, incluso, para la compensación del texto italiano.



A través algunas elisiones poco incisiva y significativa consigue sintetizar el texto manteniendo sumariamente el mismo sentido (Prólogo):

²⁴⁰ “acerca de la malicia”.

Zij spirituali il tempo che non è occupato
in qualche obbedienza caritativa. Per-

Algunas veces elimina palabras simplemente por no querer repetir las como ocurre con el término «temor» en el siguiente enunciado castellano:

fierno, y parte por temor dela ofensa d. Dios dexa
de pecar: y deite (viniendo la charidad que lo echa
fuera) viene el hombre a alcançar el temor filial, q'
es

que el traductor no repite (pp.8-9) :

...no, e parte per timore della
offesa di Dio lascia di peccare, e da
questo (venendo la carità, che lo man
da fuori) viene l'huomo ad acquista
re il filiale, che è quello per il quale si

Otras veces es más tajante, en particular al principio de cada capítulo y en las disposiciones que el autor del *Compendio* anuncia al comienzo de los ejercicios. Se proponen dos casos, el primero, exactamente después, en el subtítulo del capítulo

El jueves despues de maytines, forma la
meditacion del juyzio final.

que Zanchini traduce solo:

Gionedi mediterai l'ultimo Giudizio.

El segundo, es al principio de la práctica del día:

I VEVES.
I Veuves venido al lugar dela oración, signa
do dela santa cruz, con la preparacón ya
en las ferias passadas dicha: pensaras en el
juizio final desta manera.

El traductor corta algunas directivas del *Compendio*, como la de «pensar en el juicio final»:

I L Giovedì venuto al luogo fa co
me si è detto nelli altri giorni.

Una de las características más claras en esta traducción, que representa incluso una búsqueda incansable por parte de Giulio Zanchini en toda su obra, es la sencillez de expresión. Para engendrar este proceso de simplicidad, el traductor empieza por los elementos gramaticales, buscando constantemente concentraciones lingüísticas, como ocurre con esta construcción:

poniendo la carne en subjecion

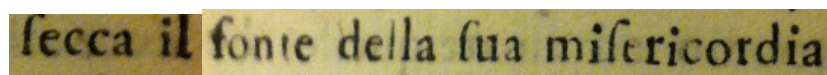
que Zanchini traduce con el verbo ‘someter’ (p.10):

sotto mettendola carne

Ocorre también el procedimiento contrario, es decir, el de disolución:

agota su misericordia,

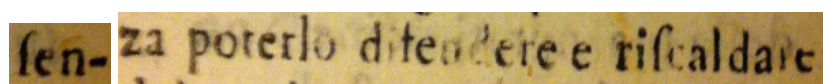
en el que busca más significantes para la lengua de llegada:



También, interpretando el verbo castellano:

fin poder lo bien abrigar

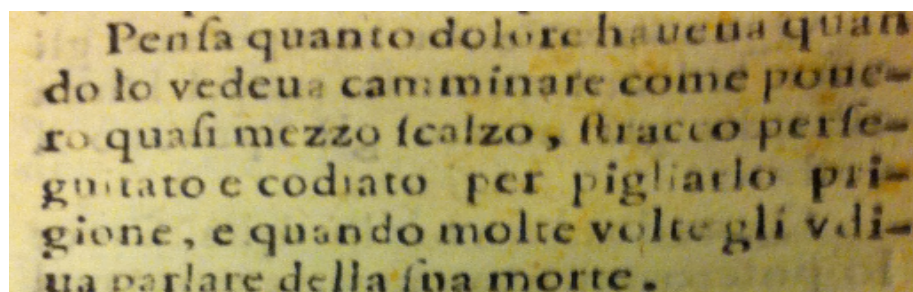
Y desdoblándolo al italiano para dar mayor fuerza al enunciado (p.20):



Generalmente, emplea este último procedimiento, paralelo a la ampliación del texto, cuando quiere expresar mejor el significado del verbo, de la frase, del periodo como en este caso:

Pienfa quanta pena recibia, quando le via caminar descalço, cansado, perseguido y aguardado para le prender, y quando muchas vezes le oya dezir de su muerte.

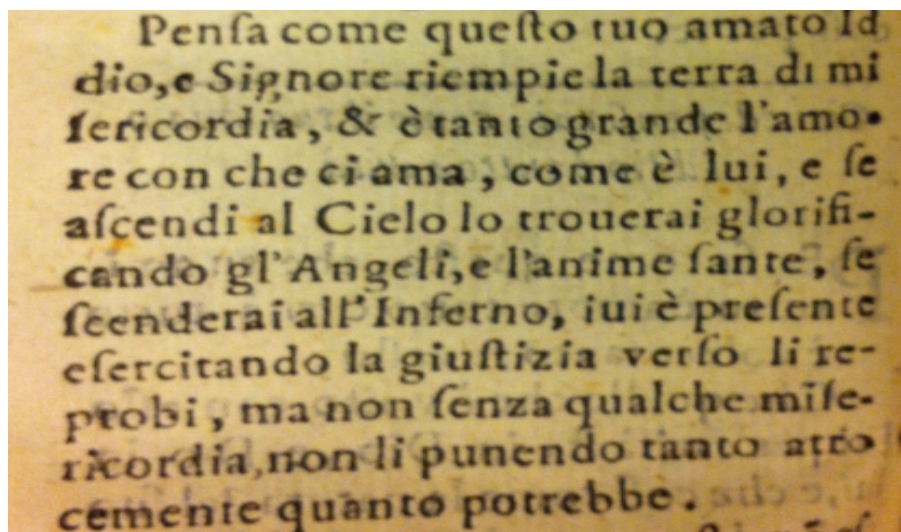
Sin duda, más explicativo en la versión italiana (p.20):



Algunas de estas ampliaciones lingüísticas tienen un origen también conceptual que el autor quiere añadir al texto. Como en este ejemplo:

Pienſa como eſte tu amado Dios y ſeñor, hinche la tierra de miſericordia, y tan grande eſe el amor con que nos ama como el es, y ſi ſubieres al cielo alli lo hallaras glorificando a los angeles y animas ſantas, ſi deſcendieres al infierno, alla eſta preſente exercitando la juſticia en los malos.

En el «infierno» de la verſión de Zanchini hay poſibilidades para algunas miſericordias divinas y una diminución de los caſtigos y puniciones. La juſticia proclamada por el traductor no es tan brutal ni tan exageradamente negativa (p.36):



Penſa come queſto tuo amato Iddio, e Signore riempi la terra di miſericordia, & è tanto grande l'amore con che ci ama, come è lui, e ſe aſcendi al Cielo lo trouerai glorificando gl'Angeli, e l'anime ſante, ſe ſcenderai all'Inferno, iui è preſente eſercitando la giuſtizia verſo li reprobati, ma non ſenza qualche miſericordia, non li punendo tanto atrocemente quanto potrebbe.

Otros conceptos añadidos a algunos periodos caſtellanos como el ſiguiente:

Que no ſolamente me ſacaſtes del mundo, y de eſtado tan vil y peligroso, ſino que me truxiſtes a cõuento ſanto, reformado, deuoto, y cumplido de lo neceſſario.

Son argumentaciones preferidas por el traductor como la de la Iglesia católica y la de la religión, ambas no aparecen en la verſión caſtellana del *Compendio*, ambas, ſegún Zanchini, ſon dones de Dios (p.28):

temi come al ingh...
 Che non solamente mi cauasti
 dal mondo e di stato tanto vile, e pe-
 ricoloso, ma mi hauete menato in
 luogo Santo riformato, diuoto, e for-
 nito del necessario, come è la reli-
 gione per i religiosi, e la Chiesa cat-
 tolica per tutti i fedeli.

Las dos últimas ampliaciones se mencionan por tener características muy parecidas. De hecho, ambas acaban de forma distinta en español pero muy parecida en italiano. Empezando por la versión castellana:

E Lunes despues de completas, deues confide-
 rar el beneficio dela creation, diziendo con ca-
 da articulo.

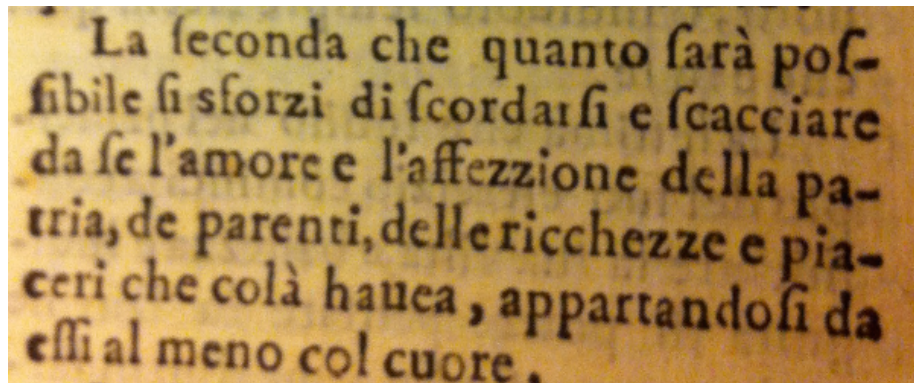
La exhortación del traductor es hacia una consideración de los beneficios de la creación también mediante el propio corazón:

Lunedì deui considerare il beni-
 fizio della creazione dicendo a ogni
 articolo di questi con ogni ardore
 di cuore.

Análogamente, lo que se acaba de citar ocurre con el siguiente enunciado:

**Lo segundo que en quánto fuere possible, tra-
 baje olvidar y desechar de si el amor y aficion de
 su tierra, y parrîtes, y delos bienes, y plazerres que
 alla tenia.**

Zanchini una vez más, aunque en un sentido contrario, hace referencia al corazón, que tiene que apartarse de las cosas terrenales:



Concluyendo, la amplificación y las ampliaciones lingüísticas, ambos procedimiento y técnica de traducción de tipo literal, se podría decir que son métodos del traductor toscano de adaptación a su lector y, a la vez, de añadir algo propio, una personal interpretación que en el fondo no existe a lo largo de la traducción si no en algunos enunciados como los propuestos. Son unas técnicas para personalizar el texto castellano al devoto italiano y adaptarlo a su cultura, parecida pero no idéntica.

En el *Ejercitatorio* los casos de elisiones totales son muy escasos. Raramente el traductor prefiere no formular periodos presentes en el texto original ya que, evidentemente, los considera superfluos y pocos significativos, abreviando inevitablemente su versión. Aquí se proponen tres elisiones del *Compendio* castellano:

Que intencion has tenido en todas tus obras, si las has hecho puramēte por amor de Dios, o si las has hecho por vanagloria, por temor, o por algun inteeres tuyo particular.

E L martes venido al lugar dela oracion signado dela sancta cruz, &c. Formaras la mediracion en esta manera.

**mas que el perar, li a vos amo, ya vos alabo, y d vos
la gloria espero, y todo lo demas segun ya es dicho
en la feria segunda.**

Como resulta evidente, se trata de breves oraciones pocos influyentes y que, excluidas, no aportan ningún cambio radical al contexto central traducido. En otras ocasiones tanto las elisiones como las ampliaciones lingüísticas introducen procedimientos de compensación. A lo largo del cotejo existen algunos casos que se proponen empezando por la compensación más simple que encontrada en el prólogo:

**los aparto de los bullicios y enojosos negocios del
mundo, toda su ocupacion sea en contemplar y pẽ**

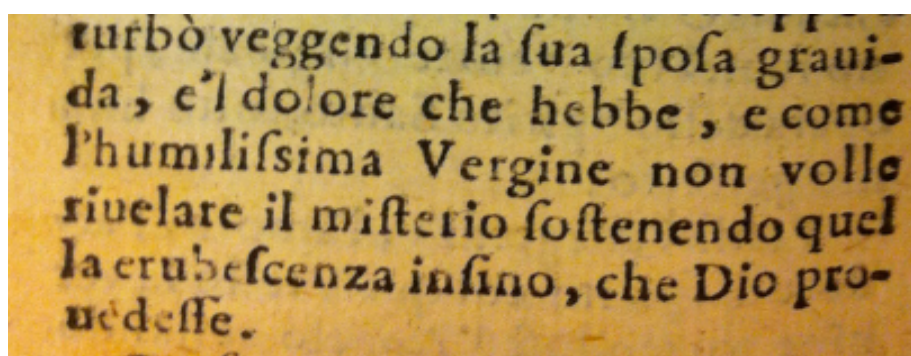
En la traducción al principio se pierde el término «enojoso» y se recupera con la palabra «principal», añadida por el traductor:

*Ste parole, che poiche gl'ha separati dal-
li traffichi e negozij del mondo, tutta o la
principale loro occupazione sia contem-*

Igual que en el ejemplo anterior, el siguiente caso se caracteriza por tener una elisión inicial en la traducción, sucesivamente compensada por una ampliación final:

**Ioseph fue turbado viendo a su esposa preñada, y
el dolor q̄ huuo y otros sintieron, y como la virgẽ
humilissima no quiso reuelar el mylterio.**

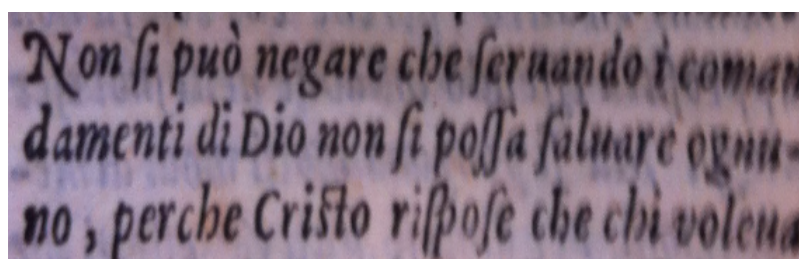
En el *Esercitorio* se elimina «y otros sintieron» y se añade la última frase del siguiente periodo:



Este mismo procedimiento se verifica también al contrario. El traductor primero añade elementos a la frase y, luego, los va elidiendo paulatinamente, como se encuentra en la traducción de la siguiente frase:

Aninguno se le puede negar, que guardando los m̃-
damentos de Dios no se pueda salvar, pues fue
respondido de nuestro redemptor, que el que qui-
siese entrar en su gloria los guardasse, pero esto

Además, se descubre una interesante transformación, la del objeto indirecto «a ninguno» que pasa a ser directo «ognuno», y que abre el camino hacia la característica más importante de esta comparación, es decir, la inversión:



La inversión de la oración y de los sintagmas que la componen es uno de los procedimiento más utilizado por Zanchini en sus traducciones. Esta fórmula en el *Ejercitatorio* es la más utilizada, y recurre a ella muy a menudo para conseguir una

estructura normal en la lengua de llegada. La estructura que fue persiguiendo es más directa y sencilla, y se compone por los complementos que viene siempre después del verbo, al contrario que las que se encuentran en el *Compendio* castellano:

**y finalmente para alcançar el premio que Dios a
sus muy amigos y seruidores tiene prometido: por**

El traductor invierte la oración pasiva para una perfecta legibilidad:

*te, per acquistare il premio che Dio ha
promesso a suoi grandi amici e seruidori.*

La inversión más típica que se halla en el cotejo es la que dispone el adjetivo posesivo detrás del nombre al que está relacionado. Se podrían citar numerosos ejemplos pero merece la pena solo mencionar algunos en un breve listado comparativo:

C) **encerrado en su casa**

E) *alloggiato in casa sua.*

C) **Dios tu redemptor**

E) *Dio Redentor tuo*

C) **Y recolegida tu anima**

E) *E raccolta l'anima tua piglia*

C) **hablando con tū animā di.**

E) **parlando con l'anima tua dirai.**

E) **a vuestro enemigo el demonio**

C) **il de-monio nostro nimico**

En esta última comparación, además de la inversión nombre-adjetivo se encuentra otro cambio verbal que ya se ha considerado anteriormente, es decir, el del imperativo por el condicional debido a una intención de Zanchini de ser menos rígido y severo que el autor del *Compendio*.

Volviendo a la inversión, en la traducción italiana, tanto el adjetivo calificativo como otras categorías gramaticales, casi siempre vienen antes del sustantivo al que se refiere:

C) **beneficios grandes recibidos,**

E) **gran benefizij riceuuti**

C) **delectacion vana**

E) **vanadi-lettazione**

C) **ni otra cosa semejante.**

E) **ne altra fimigliante cosa.**

C) **segun dicen los doctores santos**

E) **come dicono i Santi dottori**

C) **exercicio solo,**

E) **solo eser- cizio**

C) **incóportables dolores que padecen.**

E) **i dolo- ri incóportabili che patiscano .**

Y, además, casos donde hay más de una inversión parecida en la misma frase. Como por ejemplo «conuersación amigable» y «voluntad promptissima»:

te a su hermosura, y proporción de cuerpo, a su dulce y suauemente habla, a su conuersacion amigable y benigna para con todos, a su voluntad promptissima,

El traductor traduce fiel a su elección, colocando antes el adjetivo y después el sustantivo al que se refiere (p.43):

mo fatto, affezionandoti alla sua
bellezza, e proporzione del corpo,
al suo dolce, e soaue parlare, alla
sua amabile, e benigna conuersa-
z one con tutti, alla sua prontissi-
ma volontà per sanare gl'infermi,

Por otro lado, con los posesivos este procedimiento resulta mucho más complejo:

**De la gloria de mi anima viēdo vuestra deidad,
en la qual vista vere ami, y vere a todas las cosas, a**

Y no siempre el traductor lo consigue (p.31):

Vi ringrazio della gloria dell'anī
ma mia in vedere la vostra diuinità
nella qual veduta vedrò me, e vedrò
tutte le cose, doue si riposerà l'appe-

En cambio, los adjetivos calificativos vienen siempre después del verbo:

**del toda negligēcia, y halla en si vna nūcua dispo-
sicion, que ante no tenia para bien obrar, y quādo**

Como ocurre con «bien obrar», traducido por «operare bene»(p.23):

za d'animo, che sbandisce da le ogni
negligenza, e truoua in se vna nuo-
ua disposizione, che non hauea in-
nanzi per operare bene, e quando

Y, en el siguiente ejemplo:

**Que ab eterno me predestinaſtes, y en perpetua
charidad me amaſtes.**

En el que, además, al adjetivo le sigue un sustantivo (p.26):

A photograph of a manuscript page with handwritten text in a historical script. The text is written in dark ink on aged, yellowish paper. The visible portion of the text reads: "Che mi haueſte predeſtinato ab eterno, e mi haueſte amato in perpetua carità."

La inversión que Zanchini suele practicar a lo largo de su traducción es la de colocar el verbo en la parte central de la oración compuesta. Es una tendencia que se suele observar en muchas ocasiones como esta:

**para que de los innumerables beneficios
le den gracias**

La oración subordinada final queda intacta, y solo cambia la posición del verbo:

A photograph of a manuscript page with handwritten text in a historical script. The text is written in dark ink on aged, yellowish paper. The visible portion of the text reads: "lo ringrazino dell'innumerabili be- nefizi".

Lo mismo ocurre con la siguiente:

**bres : y para que vntiempo en vn exercicio , y otro
tiempo en otro exercitadò se, reciba el anima nue**

La finalidad de la oración se crea con el verbo «esercitandosi», en posición inicial:

ditazioni per diuersi stati & affetti che
sono tra gl'huomini, affinche esercitãdosi
vn tẽpo in vno esercizio, & vn'altro in
un'altro, l'anima, riceua nuouo gusto: e se-

La misma circunstancia se halla para la siguiente oración:

uo gusto, y siguiẽdo la orden que los medicos tie-
nen en la cura de los enfermos, los quales primera-

La posición de los «Medici» pasa a colocarse después del verbo en la versión italiana.
Sin embargo, el sentido en el *Esercitorio* no parece cambiar:

un'altro, l'anima, riceua nuouo gusto; e se-
guendo l'ordine che tengono i Medici nel
medicare l'infermo

En la traducción existen, además, algunos periodos en los que las frases mantienen una «continuidad de inversión»:

llas, y si alguna cosa en estas meditaciones, leyeres
que no se pueda prouar por la fagrada escriptu-
ra, solamente le des aquel credito que a vna deuo-
ta consideracion se le deue dar.

Las oraciones que se suceden en italiano presentan la misma estructura con los verbos en una posición más adelantada con respecto a la versión española y sin mudar mínimamente el sentido original del *Compendio*:

cose marauigliose , E se leggerai
qual cosa in queste meditazioni, che
non si possa prouare per la Sacra
Scrittura dalli solamente, quel cre-
dito, che si dee dare a vna diuota
confiderazione .

La misma inversión del verbo se halla en uno de los subtítulos de los capítulos como ocurre con el siguiente:

Capitulo segundo de las co- sas, que deue el que se exercita traer a la me- moria en principio de su conuersion

que Zanchini traduce (p.8):

Cap.2.delle cose che dee ridursi alla me-
moria chi fà questi esercizi al prin-
cipio della sua conuersione

Puede pasar también el caso contrario, es decir, que en el procedimiento de inversión del verbo, este mismo pase desde una colocación inicial:

Que no tiene el hombre más

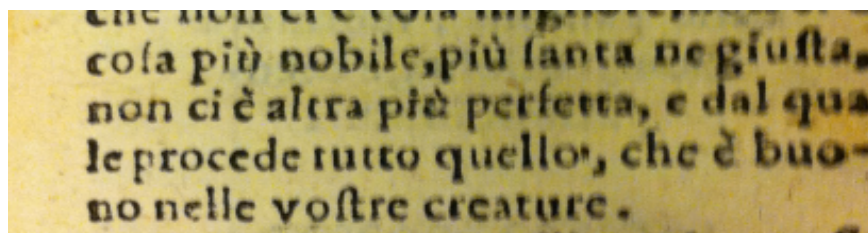
a una secundaria en la versión de Zanchini, según el elemento de la frase que el traductor quiera evidenciar (p.9):

Che l'huomo non ha piu

Pero, sin ninguna duda, el procedimiento oracional que Zanchini elegirá la mayoría de las veces es el que adopta para invertir frases como esta, que se encuentra a lo largo de la obra castellana:

**sta ni santa, no hay otra cosa mas perfecta, y de dō
de todo lo que es bueno en vuestras criaturas pro-
cede.**

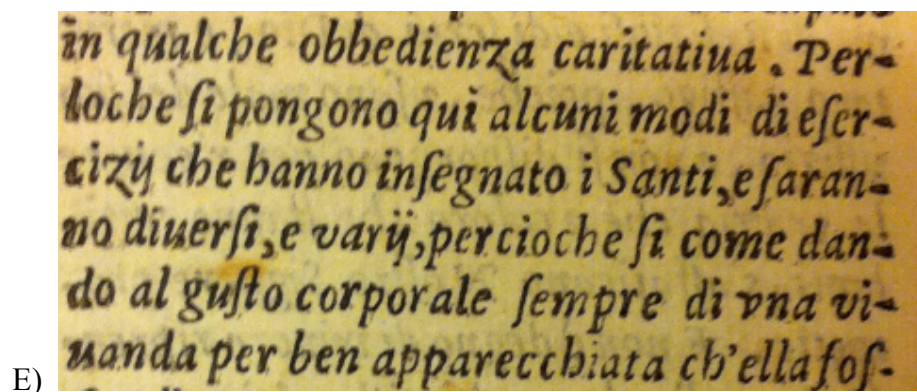
Y que él traducirá centrando su oración en el verbo «proceder» (p.33):



Se podrían citar muchos más casos de traducción en los que se mantiene este tipo de inversión. A continuación se propone una lista con algunas de las inversiones que para demostrar, una vez más, esta inclinación tan evidente en el *Ejercitatorio* de Zanchini:

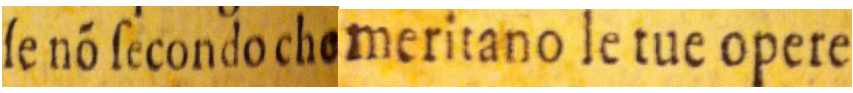
**para lo qualte poné aqui algũas maneras de exer-
cicios que los santos enseñaron, y seran diuersos:
porque anſi como ſi al guſto corporal ſiempre ſe
le dieſſe vn manjar, por muy bien guiſado q̄ fueſſe:**

C)

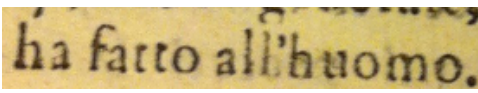


E)

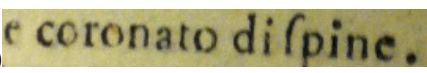
C) **fin a segun tus obras lo merecieren**

E) 

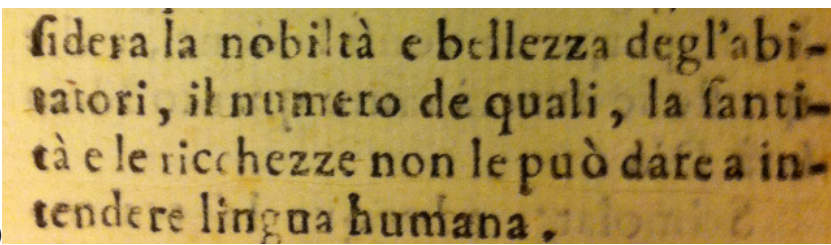
C) **al hombre hizo.**

E) 

C) **,y de espinas coronado.**

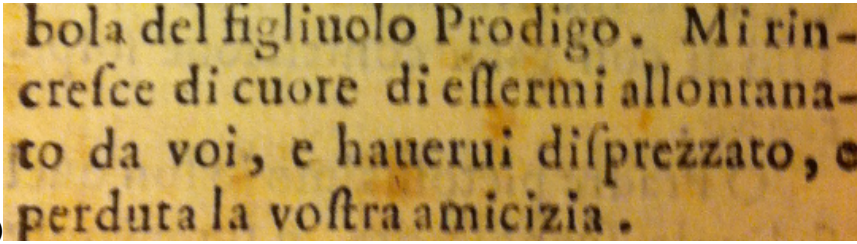
E) 

C) **nobleza y hermosura d los moradores, cuyo numero, cuya santidad, cuyas riquezas lengua humana no lo puede dar a entender.**

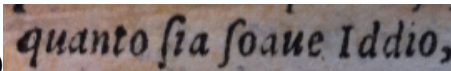
E) 

C)

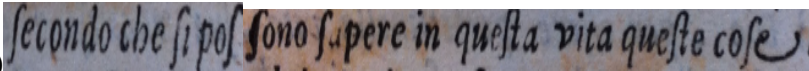
tes q̄ yo pusistes la parobola del hijo pdigo. A mi me pesa de coraçon porq̄ me aparte de vos, y perdi vuestra amistad y haueros menospreciado.

E) 

C) **quan fuaue sca Dios**

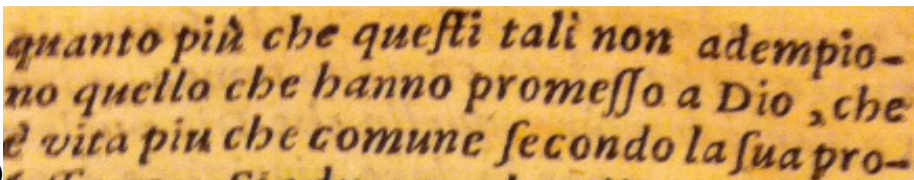
E) 

C) **segū que enesta vida mortal estas cosas pueden ser sabidas.**

E) 

C)

quanto mas que el semejante no cumple lo que a Dios prometio, que fue vida mas que comun en su

E)  ²⁴¹

La última parte de esta comparación se dedicará a los rasgos «interpretativos» de la traducción. Hablar sobre esta temática es bastante difícil, sobre todo, si se tiene en cuenta la literalidad del texto de Zanchini. Pero, como se examinó en casi todas las traducciones, cada texto, por unas imposibilidades de la lengua de llegada, presenta un margen, aunque sea casi imperceptible, interpretativo. En el caso del *Esercitorio* interesará la intención de aclarar el enunciado, de volverlo más legible para una lectura más fácil. Muchas de las se llaman interpretaciones son más bien

²⁴¹ En estas frases que se sacan de la traducción, además de hallar una inversión de dos oraciones hay que notar un cambio de tiempo verbal “fue” por “è”, es decir, un pasado por un presente. En el *Esercitorio* estos tipos de variaciones son pocos practicadas debido a la costumbre de Zanchini de seguir literalmente el enunciado castellano.

descripciones que el traductor va reemplazando con explicación. Obsérvese el siguiente sintagma:

repartidas por sus ferias,

«Las ferias», que en el lenguaje eclesiástico representan cualquier día de la semana (excepto el sábado y el domingo), en la traducción recibe una explicación añadida, pese a que se podría traducir con el equivalente ‘ferie’ que significaría lo mismo. Sin embargo, el traductor prefiere la siguiente forma:

diuise per i giorni della settimana

Muy parecido al caso que se acaba de citar es el siguiente:

maytines y horas del dia

El traductor lo podría haber traducido con ‘mattutini’ y ‘ore del giorno’, no obstante, prefiere la fórmula explicativa:

l'hore canoniche

Es aún más descriptivo en la interpretación de algunos sustantivos como ocurre con «ocupación» en el siguiente enunciado:

y ocupacion de tiempo.

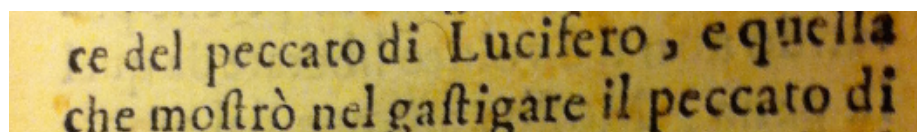
que cambiará con un verbo ‘spendere’ (‘gastar’) para intentar definirlo:

e cosi dello spendere del tempo.

El cambio del sustantivo castellano al verbo italiano es bastante frecuente en el *Esercitatorio* como ocurre en el siguiente caso extraído del *Compendio*:

**castigo de Lucifer: y la que mostro en el castigo del
pecado de Adam: pues por el cerro el cielo, hasta**

El ‘castigo’ llega a ser ‘castigare’ en italiano, sin cambiar mucho el sentido de la frase original:

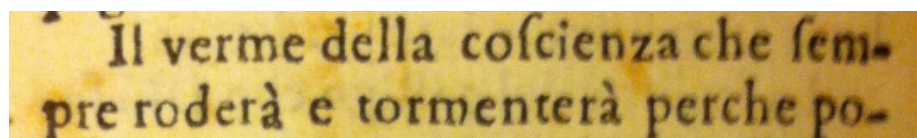


ce del peccato di Lucifero, e quella
che mostrò nel gastigare il peccato di

Con el empleo de un solo verbo, Zanchini varias veces llega a tener aquella simplicidad y síntesis expresiva que busca constantemente. Esto sucede si en el enunciado castellano encuentra una estructura verbal compuesta y que puede sintetizar como la siguiente «siempre dara pena»:

**El gusano de la consciencia, que siempre roera, y
siempre dara pena: porque pudiendo, no quiso li-**

El traductor encuentra el verbo italiano que lo pueda sustituir, es decir, ‘tormentare’ y, de hecho escribe:

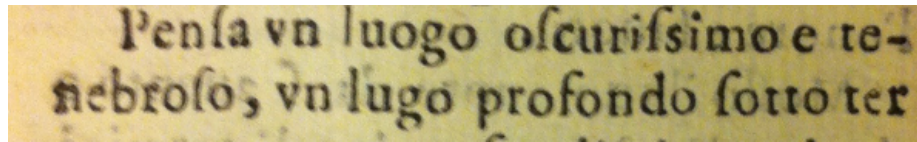


Il verme della coscienza che sem-
pre roderà e tormenterà perche po-

Muy pocas veces el centro de la interpretación será un sustantivo. Casos como el siguiente:

**Pienfa vn lago muy escuro y tenebroso, vn lu-
gar profundo debaxo de tierra, como pozo profú**

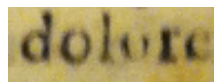
donde se traducirá ‘lago’ por ‘luogo’ (lugar), son muy poco comunes en la traducción. Generalmente, se traslada el mismo elemento pero en la lengua de llegada deja presuponer que, en esta ocasión, Zanchini haya podido equivocarse:



En las interpretaciones se llegan a traducir sustantivos como:

pena

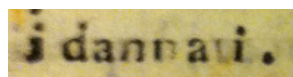
Con un sinónimo italiano:



o como:

los malos,

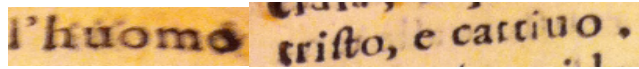
que Zanchini traduce:



Algunas veces, como ocurre también en otras traducciones analizadas, desdobra el adjetivo castellano. Así que segmentos como:

al hombre malo.

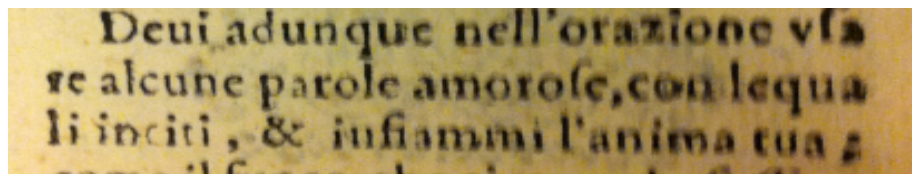
se traduce con dos adjetivos en lugar de uno para dar mayor fuerza al concepto inicial:



Y si no están presentes adjetivos calificativos en el *Compendio*:

**Deues pues en la oracion vsar de algunos pũtos
con que incites e inflames tu anima, como el fue-**

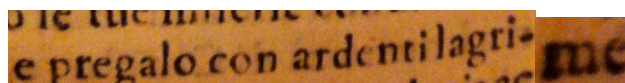
a veces los añade, como ocurre con «alcune parole amorose» que sustituye a «puntos»:



Cuando el verbo castellano le parece más condensado de significado:

y suplicale con la grimas

decide de recurrir a otras añadiduras como las consideradas anteriormente. Así que las «lágrimas» llegan a ser «ardenti»:



Sin embargo, este tipo de interpretación que se inclina a la amplificación del periodo castellano no fue el procedimiento preferido de Zanchini. Su inclinación hacia la restricción y a la precisión del texto le llevó a buscar formas y técnicas de

traducción para conseguir lo que en Traductología se ha definido como «compresión lingüística». Así que, cada sintagma como el siguiente:

ocupaciones sin provecho.

por muy breve que sea, se intenta sintetizar y se le reduce el número de elementos lingüísticos que les pertenecen:

e occupazioni inutili.

Es evidente que la comprensión lingüística no es un procedimiento que siempre se puede practicar. Existen casos donde ni siquiera la traducción literal será el camino adecuado:

**La primera y mas baxa es cõtemplar a Christo
segun fu sagrada humanidad, y sus hechos infanti
les, y los que obro quando era varon, afficionando**

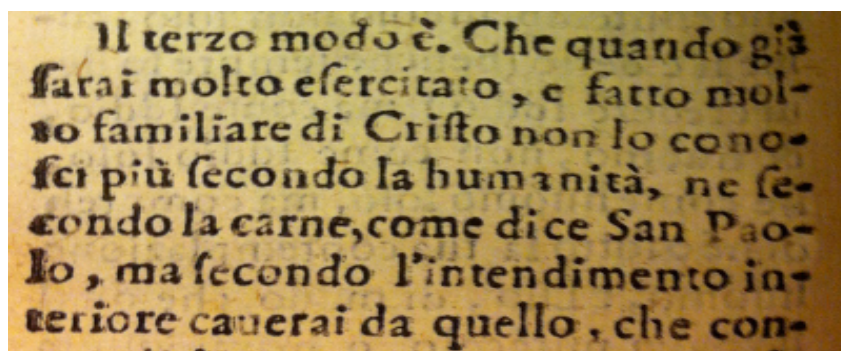
Traducir «hechos infantiles» por «azioni infantili» no le pareció demasiado apropiado. De modo que lo tradujo:

**Il primo el più basso, è contēpla-
re Christo secondo la sua fantā hu-
manità, e le sue azzioni quando era
fanciullo, e quando era già hu-**

Más interesante resultan algunas formas de traducción que se encuentran a lo largo del texto italiano, como la interpretación de este periodo:

**La tercera manera es, que quando ya estuieres
muy exercitado, y hecho muy familiar de Chro,
no lo conozcas ya segun la humanidad, ni segun la
carne como dize sant Pablo, fino segun mētal en-
tendimiento, sacar delo que contemplas la omni-**

En particular, la estructura «mental entendimiento», traducido muy hábilmente con «intendimento interiore»:

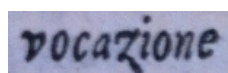


Il terzo modo è. Che quando già
farai molto esercitato, e fatto mol-
to familiare di Cristo non lo cono-
sci più secondo la humanità, ne se-
condo la carne, come dice San Pao-
lo, ma secondo l'intendimento in-
teriore caverai da quello, che con-

O, también el equivalente acuñado de:

llamamiento

traducido:

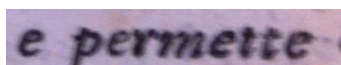


vocazione

Algunos verbos se parecen mucho pero que en realidad tienen otro sentido, como el verbo ‘prometer’:

y el les promete

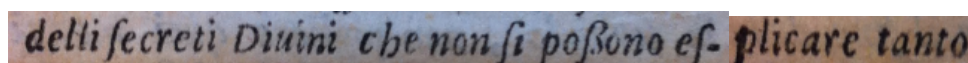
traducido por el verbo ‘permitir’ (ambos se refieren a Dios):



Prosiguiendo con los casos esporádicos de interpretación, se encuentra el siguiente enunciado:

**los secretos divinos, mas sentidos que
explicados,**

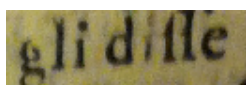
En este caso, la imposibilidad de una traducción literal del término «sentidos», lleva al traductor a la creación de una estructura verbal más amplia que, interpretando el sintagma español, traslada perfectamente el sentido general de la frase del *Compendio*:



Terminando la comparación, para señalar las últimas alteraciones es oportuno proponer algunos cambios de los tiempos verbales. Son muy frecuentes pese a no ser continuos y más difundidos que las inversiones. Naturalmente, no cambian el sentido de la oración italiana, sino que se adaptan a la forma de traducir de Zanchini. Pueden ser de varios géneros. Por ejemplo, se puede pasar de un presente de la obra castellana:

les dize.

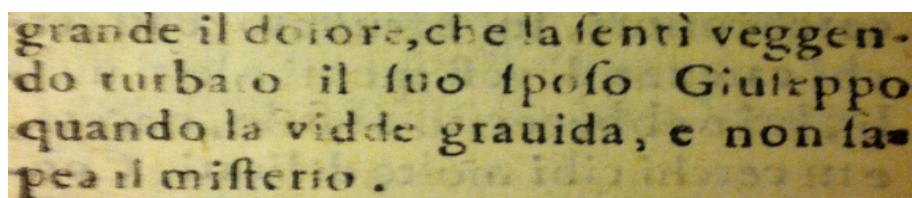
a un pretérito indefinido en el *Ejercitatorio*:



desde un gerundio y un participio:

**recibio, viendo turbado a su esposo Joseph, viéndola
a ella preñada, y no sabiendo el misterio.**

a un pretérito indefinido e imperfecto:

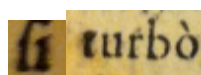


grande il dolore, che la sentì veggen-
do turbato il suo sposo Giuseppe
quando la vidde grauida, e non sa-
pea il misterio.

desde un pretérito anterior y compuesto:

fue turbado

a un pretérito indefinido y simple:

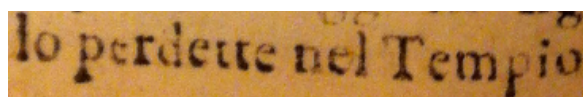


si turbò

Desde un infinitivo:

el perder lo en el templo.

a un pretérito indefinido en italiano:

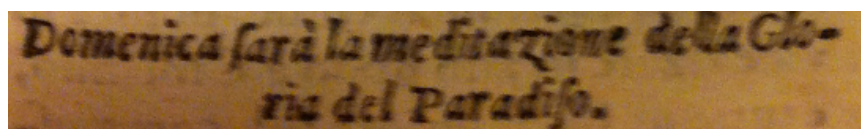


lo perdeute nel Tempio

Desde un tiempo presente:

**El domingo forma la meditacion
de la gloria celestial**

a un futuro en la traducción:



En conclusión, lo que quiso señalar son algunas tendencias relativas a las técnicas de traducción que se mueven en el marco del tipo de traslado «literario» que caracteriza el *Esercitorio* italiano. Ha sido posible, a través de la presente comparación, tener una confirmación del diferente tipo de lector al que Zanchini dirigió la versión italiana y, gracias a eso, se han podido analizar la mayoría de los cambios y variaciones que operó en el texto italiano. De modo que, por muy literal que sea la traducción religiosa y conforme al texto original, siempre presenta características interpretativas, aunque sean mínimas. En cada traducción se asiste a algunos cambios, aunque en línea general permanecen los mismos y, de alguna manera, manipularán el texto de llegada, exactamente como se hace con un traje a medida, para otro lector (el italiano), en contacto con otra cultura y costumbres, aunque similares, diferentes de las españolas. Además, no hay que olvidar que todas las traducciones de Zanchini se componen en diferentes épocas, en algunas décadas posteriores a las originales españolas, por lo tanto, hay que incluir el proceso de modernización intrínseco de las versiones italianas que, sin duda, pudo influenciar, y no poco, a la hora del proceso de la traducción.

VI. La corporal presencia de Cristo en el *Gracioso convite* de Osuna

En el agosto de 2010 salió de la imprenta un excelente catálogo biobibliográfico sobre Francisco de Osuna elaborado por el investigador Mariano Quirós²⁴². Este meticuloso trabajo permitió, después de varios años, aclarar varias dudas sobre las numerosas ediciones del fraile andaluz. Está claro que no podía faltar en la sección de las traducciones una versión, elaborada por el *illustre* traductor de Castiglionchio Giulio Zanchini, del autor que se ha definido el primer místico español e infatigable escritor:

[...] cuyo nombre era una cierta garantía de éxito editorial. De ahí que impresores como Juan Cromberger, Sebastián Martínez, Jacques Bogard, y sobre todos ellos, Juan de Junta, o libreros como Juan de Espinosa y Vivant Gaultherot, encontraron en la (re) edición de sus obras castellanas y latinas una mina de la que obtener pingües beneficios. También, aunque en número inferior, fueron promovidas algunas traducciones, como la de *ABC-I* (1583) y el *Gracioso convite* (1599) al italiano...²⁴³.

Con estas palabras de Quirós, se entiende más sencillamente como El *Gracioso conbite de las gracias del Sancto Sacramento del Altar*, traducido por Zanchini al italiano en 1599²⁴⁴, no fue la primera obra del padre Osuna que, durante esta época, se tradujo en Italia. De hecho, ya en 1583 Francesco Moneda trasladó el *Primer Abecedario* a la lengua italiana. Quizá sea esta la razón por la que Zanchini y su editor, Giovan Battista Ciotti, eligieron una obra que, en primer lugar, no tuvo una gran difusión al igual que los *Abecedarios* y que, en segundo lugar, fue incluida en el *Índice de los libros prohibidos* de Fernando de Valdés en 1559²⁴⁵. A tal propósito, muy interesante es la pregunta que Melquíades Andrés propuso en su estudio histórico que precede la edición del *Tercer Abecedario* de 1972: «¿cómo pudieron

²⁴² Mariano Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta, (Catálogo Biobibliográfico)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

²⁴³ *Ibidem*, p. 29.

²⁴⁴ *Il / grazioso / convito / delle grazie / del Santissimo / Sacramento dell'Altare. / Fatto à tutte le anime Cristiane, di / uote della sacra Comunione, / e della Messa. / POrdinato dal R.P. Fra Francesco / de Ossuna, E dal Caualiere Fra Givlio Zanchini / da Castiglionchio Spedalingo de San- / ta Maria noua Tradotto dal-la lingua spagnuola. / Con Priuilegio, & licentia de' Superiori. In Venetia, / Presso Gio. Battisti Ciotti Senese. 1599.*

²⁴⁵ *Cathalogvs / librorum, qui prohibentur mandato Illustrissimi & Re / uerend. D.D. Ferdinandi de Valdes Hispaleñ. Ar / chiepi, Inquisitoris Generalis Hispaniæ. NECNON ET SVPREMI SANCTÆ AC, / Generalis Inquisitionis Senatus. Hoc Anno. M.D.LIX. editus. Quorum iussu & licentia Sebastianus Martinez Excudebat / Pinciæ*, p. 50

librarse del *Índice* de 1559 el *Tercer y Cuarto Abecedario* de Osuna, acreditadísimo representantes de la espiritualidad afectiva? Con dificultad, pero se libraron. Sin embargo, los autores del *Índice* buscaron un libro del místico andaluz, en el que figurase la persona, y eligieron el *Gracioso convite*. Sin duda por la reiterada recomendación de la comunión diaria, o por tratar sobre la naturaleza y efectos del Sacramento del altar, dada la teoría de Cano en la censura del *Catecismo* citada varias veces, de que «no hay misterio do no hay secreto»²⁴⁶. Esta podía ser la razón más plausible: sin duda, buscaron un pretexto para que saliera el nombre de Francisco de Osuna y lo encontraron en la argumentación del *Convite*. Además, pertenecía a los que Cano definía como cuestiones sospechosas: «La frecuencia de sacramentos, especialmente la recepción asidua o diaria de la Eucaristía»²⁴⁷.

La traducción italiana es la primera y única que se elaboró en lengua extranjera. No se sabe si Zanchini, hombre muy devoto y católico y, sobre todo, cercano a la opinión de la Iglesia, sabía que el libro se iba a traducir al italiano ya estaba incluido en el *Índice* de Valdés. Sin duda no es la primera vez que el traductor vuelve al italiano obras que fueron previamente prohibidas por la Inquisición, como ocurrió con la primera traducción de la obra de Teresa de Jesús que se examinará más adelante.

De todas formas, sobre el *Gracioso convite* no se ha escrito casi nada. Solo se encuentran unas pocas frases en estudios sobre los *Abecedarios* y datos bibliográficos relativos a ediciones antiguas y raras. Se guardan muy pocos ejemplares por su inclusión, según Quirós, en el *Índice*. La primera y única edición, de 1530, se encuentra actualmente en la *Biblioteca Nacional* de Rio de Janeiro: se trata de la edición publicada por Juan Cromberger en Sevilla. Sucesivamente, los cuatro ejemplares de 1533 de Burgos impresos por Juan de Junta, otros cuatro del mismo impresor publicados el 20 de junio de 1543 y, finalmente, el último ejemplar que según el bibliógrafo Vindel existía en la Biblioteca Pública de Évora. Por lo que concierne a las ediciones modernas, solo se encuentra una transcripción del capítulo XXI de la obra en la antología de Sáinz Rodríguez²⁴⁸. Nada más por el momento.

²⁴⁶ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual, estudio histórico y edición crítica por Melquíades Andrés*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972, p. 105.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 110.

²⁴⁸ «Veinte y una gracia», ed. de P. Sáinz Rodríguez, en *Antología de la literatura espiritual española, vol. II-I*, Madrid: FUE, 1983, p. 104-114. La sección sobre la catalogación de las ediciones del *Gracioso convite* se encuentra en: Mariano Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta... Op. Cit.*, p. 84-89.

Como es notorio, fray Francisco viajó mucho por toda Europa para publicar sus libros, allá donde la imprenta era sin duda más barata y de calidad, sobre todo en Flandes. Visitó países como Francia (Toulouse, París y Lyon), Bélgica (Amberes), Alemania y los Países Bajos, quedándose bastante fascinado con Amberes; es célebre su frase: «aquella solemnísimas tienda de Europa, donde hay mayor trato que en Venecia». A propósito de Italia, el místico nunca se sintió atraído por la península, al contrario siempre mantuvo una posición crítica incluso hacia la *Santa Sede*:

cosa manifiesta es que las tierras muy ricas y fértiles crían los hombres muy viciosos, y las tierras pobres hacen mejores christianos; como paresce en Ytalia, que es la más fuerte e rica tierra de Europa, y por consiguiente, allí es el pueblo más peccador que ay en ella [ABC-VI, 1035].

En otra ocasión, demostró su firme rechazo en frente a una invitación por parte de un curial romano, explicando en el siguiente modo la motivación de su negación:

¡O, cuántos en pos de Sathanás van camino de Roma y camino de Alemaña, padeciendo más trompeçones que san Christóval! Huyen una cruz y topan ciento, perdiendo sobre todo sus dineros, y cuando piensan que traen una bula hallan una burla. De una cosa en este caso hago muchas gracias a nuestro Señor Dios: que nunca Roma me llevó blanca. Porque en verdad me acuerdo que, estando yo en Flandes imprimiendo mis libros de latín, un curial romano me escribió grandes ofertas, que viesse todo lo que yo quería de Roma, porque lo negociaría muy por entero con gran fidelidad y destreza. A éste respondí que yo no pedía otra cosa de Roma, sino que Dios me quitase el romadizo, porque este mal reyna mucho en Flandes, que es muy fría y húmida, de las quales dos cosas carece Roma, la qual yo nunca vi sino pintada. Y hartome tanto que hize gracias a Dios porque a mí y a mis cosas guardó de Roma, donde van de romería muchos en pos de Sathanás [ABC-V, 577-578].

Por lo que parece, el padre Osuna desestimaba la capital italiana por su relación con la corrupción de la corte pontificia, por tanto, siempre conservó esta actitud de alejamiento y un sentido vivo y verdadero de deniego hacia Roma. Por otra parte, Italia, y más concretamente la corriente franciscana, será definitivamente una fuente de inspiración y de información para su actividad cultural, proporcionando algunos de los temas que llegarán a ser más frecuentes en todo el movimiento español²⁴⁹.

²⁴⁹Francisco de Osuna, *Via alla mistica, dall terza parte dell'abecedario spirituale, introduzione generale svlla mistica spagnvola versione e note di Giovanni Maria Bertini*, Brescia, Morcelliana, 1933, p.xix

Pero, ¿qué tienen en común los franciscanos (Francisco de Osuna, Juan de los Ángeles, Juan de Bonilla y Antonio Cordeses) que curiosamente Zanchini eligió para sus traducciones? Pues, casi seguramente el tema que reúne toda la orden franciscana bajo el mismo techo, es decir, la vía del recogimiento²⁵⁰.

El *Gracioso convite*, como explica fray Francisco, es una obra que intenta «prouocar los hombres al sancto combite», acercarlos al sacramento y para conseguirlo desea que el lector se una con Cristo sacramentado en la hostia. Más exactamente, que contemple su pasión, otro tema familiarmente franciscano, que medite primero sobre este «personaje», emblema de humildad y caridad. El libro tiene dos objetivos que ya se desvelan a partir del prólogo. En primer lugar, aspira a despertar a los que el autor llama «indeuotos», y animarlos para que (re) descubran este «celestial mysterio» que es el sacramento de la eucaristía, a espabilar sus almas. Según el padre Osuna, la Eucaristía tiene que acordar las maravillas de la creación; es también un símbolo, un emblema, y representa el árbol de la vida que Cristo plantó justo en su cuerpo místico, como quiere la tradición cristiana en la Iglesia. La verdadera mística del que habla el autor del *Tercer Abecedario*, es la comunión, insignia de la unión de la divinidad con el alma. Secundariamente, se propone la acogida de la gracia del mismo Cristo en la hostia «viva» y, justo con las gracias, trata de las «propiedades de las cosas». Se cuentan treinta gracias como los capítulos en que se divide este tratado que parece ser olvidado por los estudiosos y esconderse entre las obras más reconocidas.

Este sacramento no es un «manjar corporal», sino un *terreno*, un espacio en el que hay que entrar para que Dios pueda obrar en el alma del cristiano. La hostia se reputa como un acto recíproco de amor en el que la divinidad se acerca al hombre y «solo para el hombre», así que el cristiano tiene que estar preparado y dispuesto a la acogida de su redentor. Es también una señal que advierte a los cristianos para que no estén desprovistos y descuidados y construyan un «altar», un aposento en el propio corazón para recibir a Dios. La preparación a este «don» es el propósito del segundo capítulo. Disponerse a la acogida de lo que llama «sacrificio» porque en sí lleva la «sangre de Jesus Christo». El sitio donde recibir la hostia consagrada es sin duda la Iglesia, y en particular durante la misa, que se considera un verdadero «negocio» para el devoto, desarrollando lo que podría ser la función de una embajada,

²⁵⁰ Sobre este tema discurre minuciosamente Melquiades Andrés a propósito del *Tercer Abecedario*.

un *intercambio* en el que el sacerdote podría ser un diplomático o embajador que interactúa con la divinidad para favorecer al «pueblo chrstiano». «Manjar», «don», «sacramento», «beuida», «comunion», «sacrificio», «missa» este es la lista, propuesta por el padre Osuna, de los nombre que se utilizaron para llamar la Eucaristía (que quiere decir «buena gracia»): «Todos nombre poco atractivos porque muy utilizados en pasado». Estas que se acaban de mencionar no son las únicas temáticas discurridas a lo largo del *Gracioso convite*. Lo que se intenta crear, además, es una predisposición, en el lector cristiano, a hacer el bien, a refugiarse en la «dulcedumbre», en la «bondad», «beninidad», «piedad» y «charidad», es decir, las calidades que un cristiano perfecto (según el modelo de Erasmo y de Vives) debe tener si quisiera llegar a su Dios y que, al mismo tiempo, se encierran en la Eucaristía que representa el ejemplo de la Pasión de Cristo, lo que Osuna llama el «retablo de la vida de Cristo». Esta unión en el sacramento es imprescindiblemente necesaria. Como explicará el autor español en una estupenda metáfora, incluso el hombre más duro y áspero tiene que abrir el propio corazón a su divinidad:

Mira pues: o pecador la benignidad de jesu christo tu redentor que derrama sobre ti sus entrañas para ablandar si quisieres tu dureza con su sangre porque si la gota del agua caua en la piedra durissima mucho más deue cauar tu coraçon la sangre de jesu christo que aun en judas hizo alguna mella quando le hizo decir. [...]

Como las mayorías de sus obras, cada capítulo del *Gracioso convite* no parece tener un esquema interno; las argumentaciones faltan de una estructura lógica pero el tipo de lenguaje, claro y sencillo, permite al lector entender sin ningún problema las exposiciones. Se podría hablar de una compensación lingüística que remedia la falta de disposición ordenada. No se halla en esta obra la ingente cantidad de citas presente en los escritos de Juan de los Ángeles; por otro lado, la sucinta y compendiosa extensión de los capítulos cierra bastante bien los discursos de cada «gracia», a pesar de que, a veces, algunos conceptos se repiten muy a menudo aunque ligeramente alterados²⁵¹. Es un estilo sin ningún rasgo autobiográfico, cargado de metáforas, epítetos, adjetivos calificativos, citas, listados y subdivisiones muy típicos de estos tratados teológicos-místicos de la época. Sin duda presenta características retóricas (que mucha veces pueden desviar a un lector poco atento)

²⁵¹ Como subraya Melquíades Andrés falta un estudio sobre la propiedad literaria en el estilo de Osuna.

pero su carácter constantemente explicativo intenta aclarar cada punto a pesar de que al principio se presenta menos comprensible²⁵².

Es el amor incondicionado uno de los temas centrales del tratado: «el amor que Christo tiene a qualquier christiano es inexplicable porque aun al demonio ama aborresciendo sus obras que más con amor que con odio castiga [...]». El amor tiene que pervivir también en el acto de recibir la hostia consagrada, que de pan llega a ser carne, y de vino sangre de Cristo. A través de este proceso la divinidad restituye al hombre cristiano «la dignidad sobre las otras cosas»; por otro lado, el hombre ya posee, según fray Francisco, encerrado en su alma, un bien inmenso y sin medidas que, supuestamente, no conoce porque escondido en sí mismo y que solo espera ser buscado y descubierto.

El *Convite* es un tratado de iniciación e introducción a la Eucaristía, en el que se explican y justifican diferentes puntos a propósito del sacramento anunciado. Por ejemplo, el porqué está hecho con pan: «Consagramos en pan de trigo porque nuestro señor se compara en el euangelio al grano del pan». O también condiciones indispensables para que pueda tener lugar la comunión: en concreto, la primera es que «La Eucharistia es manjar de christiano: y no de hombre que tenga otra secta alguna», es decir, creer en la religión cristiana totalmente y practicarla. La segunda condición se refiere más a la composición de la misma hostia sagrada que «no tiene leudadura porque en toda offrenda era según aquello [...]. Toda offrenda que se offreciere al Señor: hayase sin leudadura: ni sele ofrezca en su Sacrificio [...] La leudadura que de nosotros tenemos de lançar es el Peccado:[...]».

A propósito del pecado establece una división entre los corporales y espirituales. Los primeros los llama «palpables» y son: la lujuria, la gula y la pereza. Mientras que los segundos son la soberbia, la ira y la envidia. De todos estos males, el hombre tiene que «carecer para comulgar». La tercera condición es que la hostia tenía que ser «cocida con fuego» porque de otra manera podría corromperse. De otra manera, crecería naturalmente, es decir, que «en si mesma halla llenadura con que se puede auinagar sino la remedia con el fuego: y desta manera hallaras que en nosotros mismos mora el pecado que nos inclina a corrupcion y maldad si con el fuego de la charidad no socorremos para euitar todo mal». La materia, cualquiera de ella, se modifica, según cuanto se afirma en el *Convite*, inclinándose hacia el mal o el pecado, por lo tanto, hay que actuar con el «fuego del amor», antes de que pueda

²⁵² Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual...Op. Cit.*, p. 28-30

estropearse y degenerar porque es en la naturaleza (también humana), el nacer puro para alterarse sucesivamente. En otras palabras, existe una constante e irreversible inclinación hacia el mal que hay que intentar corregir con cualquier método, o por lo menos mitigar. Otra condición, y última, es la relativa a la forma redonda de la hostia: «La figura redonda se dize la más capacissima y perfecta de las figuras».

Existen dos referencias principales que se utilizan muy a menudo a lo largo de del tratado. La primera es la obra de Escoto y, la segunda, de San Buenaventura. Además, Melquíades Andrés, en su estudio sobre el *Tercer Abecedario*, contó las veces (veintisiete) en los que se recuerda *Litteralis et mystica expositio canonis missae*, del teólogo nominalista alemán Gabriel Biel. La mayoría de estos teólogos citados se dedican a discurrir sobre problemas como la justificación, el mérito, el hombre natural y la gracia, el amor a Dios sobre todas las cosas, la ayuda de Dios al hombre²⁵³, la fe, etc. Para esta última considera que solo los literatos podían discutirla e investigar sobre tal misterio. La fe perfecta, según el místico andaluz, se propaga al amor y a la esperanza. La comunión, por otro lado, permite al cristiano mejorarse y regenerarse. A la conversión del hombre corresponde una directa «conversión» en una persona mejor, la sustancia del mismo se muda por obra de la voluntad divina, también «el alma en Christo», y el «pan en su esencia».

El *Convite* se presenta no solo como santo sacramento sino como una auténtica introspección para el hombre, una ocasión de reflexionar sobre sus males y, a la vez, reducirlos: «Tres cosas ay que quitar de nosotros principalmente la primera es la maluada y poruada afecion o la mala cobdicia que mucho nos inclina a las cosas ilícitas: la segunda los pecados veniales: la tercera los pecados mortales [...]». Es una oportunidad, según se expone, para auto-examinarse, mitigando los fallos y lo que se denomina el «mal deseeo»; de reconocer los pecados y ser, al mismo tiempo, perdonado tanto de los veniales como de los mortales. Además, permite al cristiano dirigir su mirada hacia el futuro pero con otra perspectiva, restaurando «en nosotros lo perdido», no volviendo a pecar como en pasado, y a través del arrepentimiento «avnque hombre no los aya confessado ca según communmente se tiene no es de obligación la confession dellos». Por otro lado, existen dos tipos de defectos de los que hay que alejarse para una perfecta comunión: el primero es una mala penitencia, se podría decir un arrepentimiento parcial o nulo; el segundo, el «olvido de los pecados», cualquiera de ellos. El autor aconseja a su lector aceptar la hostia

²⁵³ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual... Op. Cit.*, p. 12.

consagrada con la «boca del anima» y no con la del cuerpo, por esto designa este sacramento como «manjar de camino», para todos los que quisieran caminar hacia el cielo y para la «recreación» y el «mantenimiento» de su propia alma. En definitiva, lo que se consigue con la comunión es, en primer lugar, un sustento diario: «En muchos libros leemos y en nuestros tiempos se ha visto mantenerse muchos días algunas personas espirituales con solo comulgar: [...]». Por eso también aconseja comulgar muy a menudo:

Al que quisiere aprovechar en saber a dios conuiene para que guste sus misterios que comulgue deuotamente muchas veces [...] este manjar concedido nos auisa para conocer los misterios soberanos ca es pan de entendimiento porque lo alumbra y le haze conocer altamente según aquello de Gerson.

Y, secundariamente, la «muy alta unión» con la divinidad: «[...] vn pan y un cuerpo somos todos los que de un pan y de vn caliz participamos». Comulgar con plena humildad, resistir al pecado, esforzarse con la «inclinacion que tenemos al mal», «animarte a cosas de mayor importancia»; estos son algunos de los consejos para una perfecta comunión, en el que el cristiano encuentra tres cosas: «La primera es ejemplo. La segunda es amor. La tercera premio. Estas tres cosas nos animan y esfuerzan a proseguir qualquier negocio do ellas concurren [...]». Incluso ayuda al cristiano a instaurar dentro sí mismo las siete virtudes que cada uno debería de tener: «justicia, fortaleza: prudencia: templança: fe: esperança y caridad». Tradicionalmente, las últimas tres, en la teología católica, se llaman virtudes teologales y, como las demás, son consideradas como favores que dona la hostia consagrada. A lo largo de la obra, este santo sacramento adquiere varias connotaciones y denominaciones: maná, majar, flor, gracia, pan de vida, gloria de Dios, pan vivo divino y celestial, pan de rey, pan de ángeles, pan de santo, pan que siempre está tierno, y caliente, pan sin otro manjar basta, pan escondido y muy suave, etc. Estos son solo algunos de los sustantivos más utilizados por el padre Osuna con que se denomina la Eucaristía en la obra.

En el *Convite* se delinean incluso los estados del hombre comenzando por el más bajo, que es el del pecado, creado por el temor de Dios, pasando por el de la penitencia: «y aquí aprouechaba el temor de dios porque escrito esta que el que teme a dios en ninguna cosa es negligente». El tercer estado es la «lucha consigo mismo», en relación con las tentaciones del demonio al que hay que vencer con la virtud; el cuarto es el de la quietud de la contemplación, «donde huelga teniendo paz de toda

parte» y, el último, es lo de la muerte: «el postrer estado del hombre en esta vida es el agonizar y despedirse el anima del cuerpo: y a estos el temor que han tenido dios los consuela [...]». La comunión engloba un mensaje de fraternidad (el término comunión significa supuestamente ‘que es común a todos’), de amor hacia el prójimo siguiendo el *exempla* de Cristo para ser, finalmente, parte del él: «[...] assi como Christo puso su anima por nosotros la deuemos nosotros poner por nuestros hermanos: porque mientras Christo padesce en sus miembros nos conuiene compadescernos si queremos ser miembros de su cuerpo [...]». Además, representa una reflexión sobre todo el creado, por tanto, lo que en realidad es «una uña de pan» conlleva muchas más ideas como la de unión de Dios con sus almas. La hostia sería, siguiendo la perspectiva de fray Francisco y utilizando una metáfora un poco peculiar pero eficaz, un *disfraz*, una apariencia de Dios para darnos, sucesivamente, varias ofrendas maravillosas. En el *Gracioso convite* no se expone ningún tipo de teoría sobre la mística, ni se hace mención a la mística en concreto porque solo se trata de unión con Dios, perfecta y pacífica: «[...] por más que unirse con nosotros se quiso hazer manjar nuestro para que toda union se pudiesse presumir entre nosotros [...]». Osuna busca solo la unión con el alma sencilla y Dios y, para otorgarla, indica el único camino válido que según la doctrina de los recolectorios franciscanos era el recogimiento²⁵⁴:

La eucharistia se dize camino para el recogimiento del alma porque mediante la frequentacion deste mysterio se recoge más el coraçon viendo a dios alli tan recogido por nosotros. Si quieres pues venir a lo más alto de la perfeccion que es la quietud del alma en dios no, dexes tan breue y cierto camino como es la sagrada comunion.

La hostia consagrada designa el camino para llegar con rapidez a la perfección cristiana pasando por la purificación de los pecados, la iluminación a través de la gracia de Dios y, en fin, la unión con el que define un «pintor de estrellas». Incluso marca el camino de la eternidad para el cristiano. En el siguiente pasaje, Osuna explica la diferencia entre el pan de la vida terrena y el celestial, a través de su consuetudinario lenguaje rico de metáforas:

²⁵⁴ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual... Op. Cit.*, p. 57-117.

El rio que siempre corre es el tiempo en que biuimos desta parte que es en esta uida haze fruto christo árbol de uida: empero dela otra parte ques la uida eterna haze tambien fruto avnque más perdurable: y los frutos que aca nos da son para nos llevar a gozar de los otros más sabrosos porque mejor manjar se come en el mesmo palacio del Rey que en las partes de su casa: o alomenos mejor guisado: y avnque sea todo de vn trigo mejor se amás sa el pan de la mesa real que no el que se come en los restante de la casa.

Existen, además, tres maneras de comunión: la primera es la unión con la divinidad por obra de la fe y de la caridad. «Esta primera comunión recibieron todos los sanctos del viejo testamento: y los hermitaños antiguos en la soledumbre: y aun reciben los niños rezien bautizados [...]». La segunda es nombrada «sacramental», es decir, cuando se recibe el sacramento del sacerdote y durante la misa; la tercera, que es la espiritual, es la más importante por unicidad: «[...] estando en cristo por fe formada desea recebir la hostia biua [...]». La Eucaristía es un acto de amor. Cuanto más se recibe más se ama; el autor amonesta al lector para que acoge este sacramento con ojos muy alegros y vivos, [...] «como el goloso los echa sobre la fruta, temprano para comerla [...]». Comunión significa también un total abandono a Dios, una exhortación a mirar hacia el cielo, a destacarse completamente del mundo terrenal y contemplar la misericordia de Dios. En el *Gracioso convite* existen algunas estructuras, o también simples palabras, que expresan todo lo que se puede conseguir con la Comunión: imagen de Cristo, ausencia de temor de vejez, hartura sin fastidio, libertad, hermosura, imposibilidad de ser perjudicado, paz, seguridad, conocimiento sin ninguna ignorancia, fama, gozo sin tristeza, abundancia de todas las cosas necesarias, etc. Estos términos representan, también, las principales temáticas a las que se enfrenta este tratado que, a pesar de que pueda parecer monotemático, al contrario, presenta una heterogeneidad de argumentaciones que se reúnen bajo la misma temática principal, el de la importancia de la Eucaristía.

Antes de concluir este apartado, merece la pena plantearse una última pregunta: ¿a quién se dirige fray Francisco en el *Gracioso convite*? Por lo que parece, a todos los cristianos, empezando por los sacerdotes, quienes según el místico debían de comulgar con una frecuencia mayor siendo ellos religiosos:

[...] quien sirue al Altar ha de biuir del Altar : cosa manifiesta es que las personas religiosas han de frecuentar más la comunión porque siquiera biua en ellas aquella sagrada costumbre de los primeros christianos que frequentauan mucho la comunion.

Concluyendo, está claro que para recibir este sacramento no son válidas las divisiones de las clases sociales, es decir, todos son llamados a la comunión, sin ningún tipo de diferencia o preferencia: «todo deuoto christiano avn biua en el mundo o en el palacio se deue disponer para comulgar cada domingo avnque sienta ensi muy malas inclinaciones [...]». Además, cada cristiano tenía que respetar la abstinencia sexual antes de la comunión: «Todo hombre antes dela sagrada comunion se abstenga de su mujer tres o quatro: o ocho días [...]».

VI.1. *Il Grazioso convito* de Giulio Zanchini

En 1599 el editor Giovan Battista Ciotti publicó en Venecia la traducción del *Gracioso convite* del padre Osuna, elaborada por el *Spedalingo de Santa Maria nuoua* Giulio Zanchini quien, a partir del 15 de junio de 1598, dio por terminada su versión que dedicó al obispo de Fiesole, Alessandro Marzi Medici. Exactamente siete años después el *reverendissimo monsignor*, primo segundo de Amerigo Vespucci, pasó a ser arzobispo de Florencia y lo fue durante veintiséis años²⁵⁵. Fue un personaje bastante reconocido que siempre estuvo a contacto con un ambiente impregnado de mística espiritualidad. Algunas fuentes atestiguan que examinó, junto a otros testigos y notarios, los raptos de la mística florentina santa María Maddalena de' Pazzi²⁵⁶, en 1611. Además, fue llamado en varias ocasiones a

²⁵⁵ A propósito de Alessandro Marzi Medici, Giulio Negri en *Istoria degli scrittori fiorentini*. Ferrara, Per Bernardino Pomatelli Stampatore Vescovale, 1722, p.20, cita lo siguiente: “Ebbe per Padre Vincenzo, e per prima sua Sposa la Chiesa Vescovile di Fiesole, governata dal suo merito, e dalla benevolentza de’ suoi Principi, alle seconde nozze con quella di Firenze sua Patria, l’Anno 1605. A’ 27. Del mese di Luglio; avendo l’onere di succedere in questa Mitra ad Alessandro Medici Cardinale di Santa Chiesa, eletto Pontefice sotto nome di Leone XI. In qualità di Archivescovo congiunse in Matrimonio il Gran Duca Cosimo II. Con Maria Maddalena d’Austria, Sorella di Ferdinando II. Imperadore benedicendo si regali nozze, ed introducendo Sposi così cospicui nella sua Cattedrale a’ 18 . Settembre del 1608. Furono funestate poco di poi quelle allegrezze da’ funerali ossequi, che Alessandro celebrò a Ferdinando I. Gran Duca nella Chiesa di S. Lorendo il medesimo Anno. Nel 1621. rinovò le medesime gramaglie nella stessa Chiesa per la morte del Gran Duca Cosimo II. Amò Alessandro non solo le Scienze più gravi, ed Ecclesiastiche, ma ancora le Muse; e ne diede negli Anni più giovanili applauditissimi saggi nell’Accademia Fiorentina, a cui era aggregato; e dopo aver’ introdotti nella Città di Firenze i Religiosi si Santa Teresa, gli Agostiniani Scalzi, e i Fogliantini di S. Bernardo fuori delle Mura, chiamativi da Cristina di Loreno Gran Duchessa Moglie di Fernando primo, e Madre di Cosimo II; la quale con regale liberalità edificò, e dotò loro il Monistero; e dopo aver’ governato lo spazio di venticinque anni la sua Chiesa con la Santità dell’esempio, con indefessa applicazione di spirito , e con savissime Sinodali provvisioni in quattro Concilii regolare; passò à godere il premio delle sue zelanti fatiche a’ 13. D’Agosto 1630; principiando appunto allora la pestilenza a fare strage in Firenze. Il suo Cadavero fù sepolto nella sua Cattedrale, nella Capella si S. Antonio, con questa Iscrizione: Alexandro Martio Mediceo / Archiepiscopo Florentino ; Quem preclara Virtus / Ex bujus Metropolitanae Canonico; / & Apostolici Nuncii Auditore; / Ad Fesulanæ primum Annos decem, / Deinde ad Florentine Annos XXV., Ecclesiae gubernationem, meritò evexit; / Coelo demum intulit / Etatis LXXIII. Idib. Augusti, /Christiani Orbis, MDC.XXX. Diede alla luce *Decreta Synodi Diaecesane Florentine sub Alexandro Marzi Mediceo Archiepisc. Florentino; cum ajs Epistola Venerabilibus Canonicis, & Capitulo Metropolitanae Ecclesiae Florentinae; Florentinae apud Michaellem Angelum Sermantellium Anno. 1610. Alteram Synodum celebravit Anno 1619. impressam Ibidem apud Bartholomeum Sermantellium, & fratres, Anno 1619. Iterum tertiam Synodum habuit Anno 1627., impressam cum ejusdem Epistola in Typographia Sermantelliana Anno 1627. Et demum quartum, impressam cum ejusdem epistola Florentiae, per cumdem Typographum Anno 1629. quo celebrata suit.* Alcuni sanno quest’Alessandro Autore di alcune Lettere Italiane stampate in Siena per Luca Bonetti. Parlano con esimie laudi di questo gran Prelato; *Ferdinandus Ugbellius Tom. 3 Italiae Sac. In Archipiesc. Florentiae*; Notitie litterarie e Storiche dell’Accademia Fiorentina.

²⁵⁶ *Vita, e ratti di Santa Maria Maddalena de’Pazzi, Monaca nel Monastero di S. MARIA degli Angeli di Firenze, di nuovo ristampata, Ed in questa ultima Impressione di un nuovo Indice*

participar a los procesos informativos sobre la santa²⁵⁷. Por lo que parece, la dedicatoria de Zanchini al obispo de Fiesole no es la única que durante este periodo se publicó. Otro autor, Carlo Macigni, le dedica su *Trattato dell'Ore Canoniche* en 1607.

La sabiduría y la influencia sobre la Inquisición que tenía Marzi Medici eran bastante reconocidas en el ambiente religioso. Zanchini le dedica el *Gracioso convite* porque fascinado por el sujeto del libro que acaba de traducir. Su doctrina y la forma con el que se tratan los misterios de la Eucaristía le estimularon hasta incitarle a trasladar el código español al italiano:

Mosso dalla grandezza del soggetto di questo libro, dalla eccellenza della dottrina, & dalla deuotione dello Spirito, con que si trattano in esso e sacri mysteri dell'Eucaristia, mi sono indotto a tradurlo in nostra lingua, & per le medesime ragioni à dedicarlo à Vostra Signoria molto Illustre, & reuerendissima come grande in dignità, Eccellente in scientia & esemplare in deuotione. Degnisi per tanto benignamente riceuerlo in testimonio della uenerazione che le porto come à degnissimo Prelato di Santa Chiesa, nella quale cosi à Dio piaccia esaltarla ogni di piu di grado, si como l'è piaciuto arricchirla di merito, à fin che seruendolo quà con maggior frutto, s'acquisti di là in maggior numero corone di gloria, e con reuerenza le bacio la mano. Di Firenze adi 15 di Giugno. 1598 (f.1-4).

Con este gesto, el traductor demostró toda su devoción y respecto a quien consideró «Eccellente in scientia & esemplare in deuotione» y destinatario de este tratado.

Por lo que parece, puede que en la traducción italiana exista un cambio direccional del lector. Si se considerara el lector potencial de los dos códigos, se nota que no hubo una perfecta correspondencia como ocurrió con la traducción. La obra de Osuna parece más abierta al mundo cristiano. El autor escribió para todos, de hecho, la dedicó al Almirante mayor de Castilla y de Granada, es decir, una persona que, aparentemente no perteneció a la Iglesia, pese a que pueda tener las características típicas del perfecto cristiano.

Por otro lado, la traducción comienza con la dedicatoria a un arzobispo, Marzi Medici, y termina, como aparece en el colofón, siendo un libro destinado a la utilidad de la Iglesia:

universale delle Materie copiosamente arricchita: Dedicata all'altezza elettorale della Serenissima Principessa Anna Maria Luisa di Toscana Duchessa di Neoburgo, ec. ed elettrice palatina del Reno. Prima, e Seconda Parte Tomo Primo, Lucca, Leonardo Venturini, 1741, p. 440, 508.

²⁵⁷ Gabriella Zarri, *Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos xv-xvii*, Firenze, University Press, 2011.

*Fine del Grazioso Conuito tradotto dal
Cavaliere Zanchini ad utilità
della Chiesa, alla cui cor-
rezione si sottomette.*

La decisión de añadir un precioso soneto entre la dedicatoria y el proemio, resulta toralmente inusual en las traducciones de Zanchini, aunque queda desconocida la persona, si fue el traductor o el impresor, que tuvo la idea de añadir el soneto. El poema fue escrito, según lo que aparece en el título, por Giovan Battista Strozzi. No obstante, no queda claro si se tratara del madrigalista, amigo de Michelangelo, que vivió en Florencia entre 1505 y 1571, a quien todos llamaban «el viejo» (*Il vecchio*); o bien, de su nieto, homónimo que vivió durante los años 1551-1634 (esta fechas se acercarían más a las de la publicación del código toscano), quien fue el fundador de la *Accademia degli Alterati*. Ambos fueron poetas y madrigalistas, y reconocidos como dos excelentes escritores en la Florencia de la época. A continuación se presenta el hermoso poema que bien se relaciona con el contexto de la obra que lo sucede:

*Ecco dal Ciel venir soaue manna
Che'l duolo addolce dal mortal sofferto;
In questo della uita aspro deserto
Hora il moriré à morte non cōdāna.
Oh da quanta grauezza disaffanna
Chi del sentier per folta selua incerto
In cima al poggio faticoso, ed erto
Dolce riposo d'acquistar s'affanna.
Ella il celeste nutrimento apporta
Che di stāchezza l'anima assecura,
E la smarrita in lei virtù conforta.
Si nobil cibo non formò Natura, (ta
Ma quel che l'alma tenebrata, e mor
Auuuua, e rende luminosa, e pura.*

Ahora una traducción del soneto al castellano:

*Mirad descender al tan grato maná
Que la pena endulce y al mortal aflige:
En eso de la vida agrio desierto*

*El morir a la muerte no condena.
 Ay por cuanta gravedad sin congoja
 En la senda por densa selva incierto
 Encima al cerro cansado, y empinado
 Dulce descanso de adquirir se afana.
 Ella el celeste nutrimento aporta
 Que del cansancio el alma protege,
 La perdida en ella virtud conforta.
 Noble manjar no hizo Naturaleza,
 Más lo que el alma tenebrosa y muerta
 Anima y vuelve luminosa y pura.*

No hay duda sobre la pertinencia del poema al contexto del *Gracioso convite*; en cambio, queda por verificar si se compuso para la traducción del místico andaluz, o bien, ya se había editado en pasado y se adaptó para esta ocasión. Es bastante plausible que el presente poema fue elaborado intencionalmente con una argumentación muy «cercana» a la de la obra del padre Osuna. Se pueden notar tres claras referencias a la Eucaristía. A partir del primer verso se halla el «maná» («soaue manna»), el «celeste manjar» («celeste nutrimento»), y, finalmente, la «noble comida» («nobil cibo»). El poeta presenta la hostia como el manjar del alma, que la anima y la levanta, la vigoriza quitándole todas las impurezas del pecado. La intención es la de mostrar las propiedades del santo sacramento: la eternidad que dona; la paz y el descanso con que obsequia el cuerpo y el alma y el mejorar el estado del hombre abriéndole el camino a la recta vía perdida. Todos conceptos que se reiteran en el *Gracioso convite* y que, en esta ocasión, parecen ser anticipados. Una de las palabras que más se repite con asiduidad es ‘muerte’ («morta»; «moriré à morte», «morta»), muy probablemente porque se quiso centrar el soneto en su vencimiento, en la victoria y supremacía de la vida, donde el morir es solo una etapa más y que no condena al hombre, al contrario, le abre la puerta para la paz y tranquilidad eterna. Lejos del cansancio y de la hartura de la vida terrenal, el alma encontrará su alivio en un nuevo camino que la regenera.

De todas formas, queda solo una pequeña duda debida a la homonimia del verdadero autor de estos catorce endecasílabos: ¿Giovanni Battista Strozzi el viejo, o el joven? De todas las publicaciones que se han consultado sobre los dos poetas, este soneto no resulta, aparentemente, publicado en otros libros. Puede ser que pasó desapercibido a los autores que estudiaron a los madrigalistas toscanos, ya que no es tan fácil encontrar, también porque el *Grazioso convite* al italiano nunca ha sido estudiado detalladamente. Además, hay que decir que los poemas consultados, y

escritos por los madrigalistas, jamás trataron asuntos pertenecientes a la religión. De cualquier forma, examinando el estilo de los dos autores, en los poemas del *vecchio* se halla una particular afinidad: muchas veces casi las mismas maneras de empezar y un vocabulario bastante similar a sus sonetos, entre ello el *Grazioso*: «Ecco maggio dal ciel con sue novelle»²⁵⁸

Volviendo a la comparación de la traducción, es oportuno intentar remontar a la edición que consultó Zanchini para su edición. Esta vez, por varias razones, resulta una tarea bastante complicada. Consideradas los pocos ejemplares que se guardan en las bibliotecas mundiales, remontar a la edición que utilizó el traductor es casi imposible por una motivación principal: actualmente, en las bibliotecas italianas, no se encuentra ningún ejemplar del *Gracioso convite* al castellano. Solo se guardan las traducciones de Zanchini que constan aproximadamente de 11 ejemplares en toda Italia. Entonces ¿qué edición consultó el traductor? Resulta muy difícil contestar a esta pregunta por una razón más bien lógica: del cotejo de la edición castellana del *Convite* de 1543 impresa en Burgos, con la italiana de 1598 y 1599, no se hallan cambios importantes y tan determinantes. Las impresiones de Burgos no tienen mucha diferencias entre ellas, además, es casi imposible que la *princeps*, que actualmente se guarda en Brasil, hubiera podido de alguna manera llegar a Italia siendo tan única y rara. Así que, gracias al soporte digital de la Biblioteca de Múnich (Münchener DigitalisierungsZentrum), se ha comparado con la edición impresa por Juan de Junta, también porque parece ser la más cercana a la traducción de Zanchini.

De todas las traducciones de Giulio Zanchini analizadas hasta ahora, la del *Gracioso convite* parece ser una de las más literales. Cada elemento está casi en perfecto orden y las alteraciones, debido al pasaje al idioma italiano, son apenas visibles y no tan determinantes, a no ser que se trate de una exclusión, como ocurre ya a partir del prólogo. Es necesario, por tanto, mencionar los dos periodos omitidos que se hallan ya en esta primera parte, para intentar comprender el porqué de esta decisión, empezando con el primero de los dos párrafos que no se encuentran trasladados al antiguo toscano:

²⁵⁸ Francesco Trucchi, *Poesie italiane inedite di dugento autori dall'origine della lingua infino al secolo decimosettimo raccolte e illustrate da Francesco Trucchi socio di varie accademie*, Prato, vol. IV, Ranieri Guasti, 1847, p. 38.

[...] pues vuestra ilustrissima señoría en su carta me lo alaba tanto algo deue ser: y más delo que yo pensaua: porque contemplando yo la alteza deste sacramento esto tan atamorizado que pienso hazer me dios merced quando se me ofresce vn tal examinador como vra prudentissima antigüedad y saber: donde pues vuestra señoría me escriue quelo precia más que quantos tesoros tiene cõ mucha razõ se lo duo intitular: porque la estima en que lo tiene meha dado alas para lo fazer más esmerado: porque dado que yo juzque proceder este su contentamiento dela deuocion que tiene al sanctissimo sacramento del altar: que le haze estimar sobre manera todo lo que del trata: avn que nolo trate dignamente: [...]

La alusión al señor don Fadrique Enrriquez de Cabrera (Almirante mayor de Castilla), al que fray Francisco se dirige en este breve párrafo, es bastante clara. Animado por la estima que le tuvo al almirante, y por la materia y el sujeto del libro que tanto parece fascinarle, fray Francisco empezó a escribir el *Gracioso convite* anunciándolo ya a partir del prólogo.

Los enunciados que se acaban de citar, probablemente, Zanchini no los consideró oportuno en su traducción, ya que no se pudieron adaptar, por obvias razones circunstanciales, a su versión. En efecto, considerando el sujeto al que se dirige el padre Osuna, es decir, alguien externo al contexto florentino, y la orientación de la traducción italiana, el traductor con evidente exigencia estilísticas decidió elidirlas. La misma situación debió haber ocurrido para el siguiente párrafo:

[...] por no cumplir co nosotros aquel dicho. Lo que sobra harta. Para este convite diuino es menester mucho fauor porque se fe faga más dignamente segun conuiene: yo so el trinchante vuestra Señoría ha de ser todo lo de más : baste que dios ponga el manjar diuino entanta abundancia. Antiguamente estauan mezclado el linajereal; y el linaje sacerdotal: que se juntauan para seruir al templo con más concordia edificando los reyes: y administrando los sacerdotes: delante del arca d dios que de reyes y sacerdotes era muy seruida: y a esta imitación le suplico que su linaje real: su estado y persona y saber se apliquen a este sanctissimo sacramento del altar con mi sacerdocio y desseo para que d un coraçon siruamos al que por ygual nos convida: avn que seamos desiguales. Dizen me que vuestras copas de oro hazeys calices: y vuestras varillas acetres de plata: y los trajes d seda y brocado se hazen frontales: y las casas del d porte se hazen monesterios: y desta maneras vayas trocando las manos porque los vanquetes de corte sean ya seruicio de yglesia bein creo que ha leydo la reprehension que por Esayas da nuestro señor a los caualleros que ponen mesa ala fortuna sacrificando y ofreciendo sobre ella sus animas ala vanidad del mundo: uy de allí ha tomado auiso para se llegar mucho ala mesa del altar donde por nosotros y a nosotros se ofrece christo para hartar nuestras animas. O muy dichosa avn que desdentada vejez de tan gran señor que tan excelente acuerdo ha tomado: pues viene a christo tan dterminada pidiendo profiosamente con la Cananea las migajas diuinas que sobre el altar caen dela mesa dl cielo para los humildes. Tenga mi señor por muy cierto que assi como los que siruen vuestra magnifica persona y andan más juntos con vos alcançan más gracia en vuestro ojos: assi la alcançan delante de dios los que se exercitan enel seruicio deste sacramento: y assi como los más allegados ala persona de christo quando

estaua en la tierra fueron los mejor librados: assi lo serán agora los que más se llegaren al gozo y seruicio del pan diuino.

Fray Francisco se refiere una vez más a don Fradrique («vuestra Señoria», «Tenga mi señor»), con lo cual quedó fuera del contexto de Zanchini que optó, coherentemente, por la exclusión en su traducción. La última frase del prólogo del místico andaluz, aunque más breve que las oraciones citadas hasta ahora también fue omitida por Zanchini. La razón, como se puede observar, es siempre la misma:

[...] los que por mano de vuestra señoria a quien yo lo presento lo recibieren.

El traductor examina cuidadosamente el texto y, ponderándolo, establece sus suposiciones decidiendo eliminar lo que juzga intraducible. De todas formas, todo lo que viene antes y después del caso mencionado, como se anunció anteriormente, resulta extremadamente literal. Muy curiosa es la traducción que Zanchini desarrolló al final del mismo prologo relativa a las pertenencias del papa. Es necesario proponerlas ya que presentan unas ligeras variaciones, empezando por la versión castellana:

Si huelga de saber las propiedades delas cosas: y lo que se gana en las bulas y cuentas del papa: tambien ha de ser solícito en saber las facultades y gracias que le dexo christo en esta indulgencia tan plenaria y graciosa que sin sela pedir nos dexo enel altar las quales cosas podrán leer eneste libro: [...]

Obsérvese la manera con que el *spedalingo* de Santa María Nuova traslada estas frases:

Se si desidera, e si cerca di sapere la proprietà delle cose, e quello che si guadagna per le indulgenze e grani benedetti dal Papa, parimente hauremo ad essere solleciti in sapere le facultà, e le grazie, che Cristo lasciò a noi in questa indulgenza tanto plenaria, e graziosa, e ciò fece senza che gle le chiedessimo, le quali cose si potranno leggere in questo Libro.

Todo se traduce con precisión, palabra por palabra, con el mismo estilo que se ha podido examinar en las traducciones. Se puede notar la manera en que desdobra el

primer verbo ‘holgar’ en ‘desiderare’ y ‘cercare’ para darle más profundidad a la frase al igual que, aun más peculiar, la modificación e interpretación que aporta a los sustantivos «bulas» y «cuentas», con relación al papa, con «indulgenze e grani benedetti». Es evidente un acercamiento mucho más fuerte a la temática de la Iglesia en la traducción de Zanchini, incluso una intención de justificar con el adjetivo ‘bendito’ («benedetti») las «cuentas» papales que en italiano se tradujeron con el sustantivo «grani» (‘trigos’).

Por ultimo, es interesante analizar también el cambio de sujeto hacia el que las dos obras se orientaron. En el *Gracioso convite* castellano, el «interlocutor» al que se dirige fray Francisco es el conde de Modica (Cabrera); en el caso en que no lo sea, el referente es impersonal, como si fuera el hombre en general: «le dexo Christo». En la obra de Zanchini es más personal, sería como si estableciera una relación con «todos nosotros», «che Cristo lasciò a noi». Está claro que no es la única vez que se verifica una alteración similar. En el mismo prólogo, justo antes del periodo mencionado, se produce un cambio completamente idéntico. En la versión española todo es más impersonal, y mantiene este trato general con los lectores:

Y por tanto deuemos dar del todo vuelta y aplicar nos ala hostia biua para que cada vnola sirua y agrade segun toda su posibilidad.

Zanchini hace hincapié sobre el pronombre personal «nosotros» para darle otra perspectiva a la frase:

Per la qual cosa noi doueremo mutar vita, e applicarci tutti alla Ostia viua, cercando di seruirle, e di piacerle quanto à noi è possibile.

El pronombre personal «noi», repetido dos veces, proporciona un rasgo más confidencial al enunciado; y cuando Osuna emplea «nos», el traductor cambia en «tutti» («todos»), pero siempre con valor de ‘nosotros’. Como es lógico, para efectuar estos cambios necesitó alterar algunos verbos y su tiempo correspondiente: por ejemplo, el subjuntivo castellano («sirua») con valor de futuro pasa a ser un infinitivo al italiano («seruirle»). Además, una de las intenciones de Zanchini es la de intentar mitigar el tono del texto, por eso utiliza junto a los verbos traducidos un soporte que le sirve para tal propósito. Si Osuna es más directo, «para que cada vnola

sierva y agrade»; Zanchini mitiga y reduce lo que en italiano se percibiría como una orden o una imposición. Además, se añade, en este caso, el verbo «intentar» («cercare»): «cercando di servirle, e di piacerle». Por lo que parece, no se puede hablar de interpretación sino de adaptación del texto a otras exigencias. Solo así se explican cambios como: «compañía del sermón de dios» por «per la conservazione e ragionamenti»; «malos» por «tristi», «barruntar» por «sentire», «tuvo por bien» por «piacque al tuo signore»; «contar» por «tenere e contare», etc.

En la comparación de estos dos textos, definir cuáles de las técnicas de traducción se emplearon, es una tarea bastante complicada y delicada, sobre todo cuando se consideran dos códigos que tienen muchas similitudes en el campo de la terminología. Todas las características metodológicas que se han observado en el curso del análisis de las traducciones del *spedalingo* toscano, en el caso del *Gracioso convite* al italiano son casi imperceptibles. Es decir, persisten aproximadamente todas sus «costumbres» a la hora de traducir, pero, de forma menos incisivas y apenas visibles. Un claro ejemplo son las citas de las *Sagradas Escrituras* que en el código italiano se prefieren al latín mientras que fray Francisco las traduce al castellano. Anteriormente, ya ha discurrido sobre esta característica que vuelve a repetirse en esta ocasión. Según uno de los pocos estudios que se han desarrollado en Italia sobre las traducciones, Elisabetta Marchetti a propósito de la traducción de Zanchini de Santa Teresa, afirmó como la traducción al latín de citas procedentes del Antiguo y Nuevo Testamento fuera una intervención bastante evidente en la obra²⁵⁹. Sin embargo, como puede verse, no fue la única excepción, sino una tradición rutinaria. Es imprescindible volver a proponer por lo menos una cita, extraída del primer capítulo del *Convite*, en el que se presenta el *salmo 18* y, concretamente, una afirmación de David:

[...] muy por menudo recuenten las obras de su magestad [...]

Que Zanchini deja en latín:

Celi enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annunciat firmamentum.

²⁵⁹ Elisabetta Marchetti, *Le prime traduzioni delle teresiane Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio*, p. 357, en: *Annali di Storia dell'Esegesi, rivista trimestrale*, Centro Interdipartimentale di Scienze delle Religioni (CISEC), Università di Bologna, Piazza S. Giovanni in Monte 2, IT 40124 Bologna, vol. 18, 2001.

Como se explicó anteriormente, podría tratarse de una preferencia del traductor dictada también por una costumbre personal²⁶⁰; o bien, una evidente necesidad de dejar los pasos de las Sagradas Escrituras en el idioma del Lacio, así como fue establecido por la Iglesia durante muchos años. Se podrían mencionar otros casos aunque resultarían poco útiles y no llevarían a ningún tipo de resultado positivo y novedoso. Por otro lado, lo que importa subrayar son los rasgos permanentes que, a pesar de la fuerte literalidad y fidelidad de la traducción, se mantienen pero más reducidos. Uno de estos es la inversión de algunos elementos (no es propiamente sintáctica por que solo afecta a pocas locuciones) que pasan a tener una posición diferente al italiano. Una parte consistente de estos cambios dependen de las propiedades de los dos idiomas, otras más propiamente de decisiones del propio traductor que elige una posición diferente para que la oración pueda ser entendida sin esfuerzos adicionales. El cambio de posición no engendra ningún tipo de alteración al sentido general de la frase. Algunas locuciones castellanas como «a los suyos consagrado» encuentran una nueva disposición al italiano: «consacrato à suoi»; «hallas alli» pasa a ser «quivi trovi»; «tu anima» en «anima tua»; «memorial biuo» en «viuo memoriale»; «y lo vence cada dia» en «e ogni di si vince, etc.»; o simples modificaciones relativas a la posición del adverbio: «a hecho con nosotros magnificamente» se traducen con «ha fatto altamente con esso noi»; o simplemente, cambios de complemento directo a sujeto de la frase: «nos da Christo gracia» en «Cristo ci da grazia». También la posición del adjetivo que en castellano se halla casi siempre antes del verbo: «bien sabian» por «sapeuano ben»; o después del sustantivo, «y fue la admiración tan grande» por «e fu tanto grande marauiglia»; o solo cambiando la posición del sujeto y colocándola después del verbo «es la eucaristia memorial» por «la Eucaristia è memoriale».

En varias ocasiones se intuye una intención de llegar a ser más específico, de añadir el detalle hasta perfeccionar la frase. La traducción llega a ser una ocasión para «perfilar» el texto de Osuna, mejorando y refinando las frases como ocurre con la siguiente:

[...] tomad y comed que este es mi cuerpo no otro sino el que por vosotros será entregado [...]

²⁶⁰ Ya hemos tratado sobre el uso del latín en textos religiosos hablando sobre fray Luis de León.

El mismo enunciado al italiano se presenta ligeramente más completo:

[...] pigliate, e mangiate che questo è il mio corpo, non altro, m' quello che per uoi
sara dato alla morte.

Solo para algunas oraciones, Zanchini acude a una terminología más específica,
como en el caso del sustantivo 'cepa' que se introdujo en la siguiente frase:

[...] ni es este mi cuerpo como la cepa lo es y como soys vosotros pampanos de
mi mesmo [...]

El traductor toscano utiliza un sustantivo más detallado «vid», en italiano «vite»:

[...] ne è questo mio corpo come è la vite, e come siate uoi panpani di me stesso,
[...]

La intención de perfeccionar el texto de Osuna es evidente en la eliminación de las
repeticiones superfluas como ocurre en la siguiente frase:

La Carne y Sangre: ni de vna mesma manera tomamos estas dos especies de Pan y
Vino despues dela consagración porque fielmente confessamos ser antes dela
consagración: Pan y Vino que formo la naturaleza: más despues dela consagración
Carne y Sangre de Jesu christo que consagro la bendicion.

En la versión italiana se perfecciona el estilo borrando una frase del mismo periodo:

[...] la carne e'l sangue: ne di una stessa maniera pigliamo queste due specie di
Pane, e vino dopo la consecrazione: perciò che fedelmente noi confessiamo essere
auanti la consecrazione Carne, e sangue di Giesu Cristo che consacrò la
benedizione.

Obsérvese el enunciado omitido que crea la repetición: «Pan y Vino que formo la
naturaleza: más despues dela consagración». También se podría suponer que la

misma oración eliminada puede que tenga otra motivación más bien argumentativa. Es decir, existe una mínima probabilidad que Zanchini no esté de acuerdo en considerar el pan y el vino como elementos creados por la naturaleza como afirmó Osuna. Las repeticiones no siempre dan lugar a estas ambigüedades. Existen casos donde la falta de frases se debe a la plena voluntad de «limpiar» el texto de imperfecciones, como en este caso con el sustantivo «casa»:

[...] mira que más que Roma y santiago y Jerusalem se te viene a casa: y tu vaste de casa [...]

Que Zanchini suprime en su versión:

Guarda, che altro, che Roma, Gierusalem, o Santo Iacopo ti uiene a casa, e tu tene uai?

Cuanto más se entre en el texto de Osuna, más es indiscutible la afinación del lenguaje empleado por el traductor. Se utiliza una variedad lingüística que, sin alejarse del sentido principal que el místico andaluz quiso dar originariamente, engendra una normal heterogeneidad en la oración. Empleando sinónimos verbales o sustantivos, alcanza una perfecta armonía en la frase, allá donde el texto de Osuna carece de diversidad lingüística como sucede en este caso:

[...] más deuria cargar todo tu pensamiento y solicitud en esperar al que cada dia viene ala hostia porvenir ati mira que te mira este tu huesped: cata que segun dize la esposa [...]

Lo que Zanchini consigue es una apropiada claridad útil para el lector:

[...] quanto più doueresti tu essere pieno di pensieri, e di sollecitudine, aspettando quello che ogni di, ed ogni ora uiene nell'Ostia per uenire a te. Attendi che ti guarda questo tuo ospite: ecco che, come dice la sposa [...]

En estas oraciones se encuentran unas pocas alteraciones que merecen la pena ser analizadas más detalladamente porque, casualmente, en estos dos enunciados, se

resumen todos los rasgos examinados en este análisis. En primer lugar, los signos de puntuación que dividen las frases: en la versión de Zanchini desarrollan un papel perfecto y fundamental para la comprensión de lo escrito. El periodo citado se subdivide, a través de un punto, en dos frases concretas y separadas por esta interrupción que permite entenderlas con más facilidad. El léxico persiste igual que la versión castellana, solo cambia el número y no en todos los sustantivos. Por ejemplo, el vocablo «pensamiento» pasa a ser al plural para el italiano «pensieri». Con los verbos el cambio es ligeramente más acentuado. El sentido es el mismo pero el verbo se «mueve» en otro tiempo. Un infinitivo («en esperar») pasa a ser muy fácilmente un gerundio en el texto italiano («aspettando»). No podía faltar una de las características más presente en todas las traducciones, es decir, aquellas añadiduras que perfeccionan y decoran el texto: «ogni dì, ed ogni ora», en lugar del simple «cada dia». Y, para concluir esta comparación, la alternancia de los elementos que rompen con la monotonía lingüística: «mira que te mira» llega a ser «Attendi che ti guarda». Por otro lado, en unos pocos conceptos Zanchini queda más genérico. Un ejemplo es el nombre «Mahoma» («y dela Mahoma toman la libertad que da poder tener muchas mugeres»), mencionado por Osuna, que conlleva un sentido mucho más profundo como demuestra el diccionario de Covarrubias:

Mahoma: (que nunca huuiera nacido en el mundo) nacio en Arabía en el lugar llamado Zatrarip, que está cerca de Meca, fue hijo de Abdala, y de Emina su mujer, hija de Ayop, y decendiente de Ismael hijo de Abraham, y de Agar su esclaua. Que año sea en el que aya nacido Mahoma ay varias opiniones, todas las refiere el padre Pineda en su monarquia Ecclesiastica lib. 17. cap. 15. Y allí inxiere su vida, y todo lo que puede tocar a su historia. En quanto a lo etimologia todos concuerdan ser Hebreo, o traer origen de ella, y vale tanto como colocado Dios quando fuere seruido, y con uiene le derrocara. De Mahoma se dize Mahometano²⁶¹.

En esta ocasión el traductor más sencillamente traduce el nombre de Mahoma en el más genérico «Turchi». En ambos casos se trata de enemigos para el occidente: es notorio como la zona de la Meca de Arabia Saudita en el que nació Mahoma (Zatrarip), fuera tierra que pertenecía, durante esta época, al imperio otomano, es decir, los turcos.

²⁶¹ Sebastian Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey, 1611, s.v..

Resumiendo, la traducción florentina conlleva varias nociones. No es solo una transferencia de códigos que, de forma literal, fue elaborada para los religiosos, sino también una exégesis casi dentro de otra, un soporte para el lector italiano a través de su interpretación casi imperceptible durante la comparación. El *Grazioso convito delle grazie del Santissimo Sacramento dell'Altare* es como un traje a medida para el lector. Zanchini traduce la obra a pesar de que perteneció a los libros prohibidos, dejándolas más o menos intacta casi como la original; es más, coloca su traducción a un nivel donde la comprensión es al alcance de todos, reduciendo la dificultad de la doctrina con sus técnicas sutiles pero, al mismo tiempo, incisivas. La frecuencia de la Comunión fue otro de los aspectos devocionales que las dos naciones compartieron. Ambas intentaron restaurar la importancia de este mismo Sacramento, difundirlo para elevar la fe entre los cristianos, como símbolo de la presencia constante de Dios en la tierra. Por tanto, escritos como el *Gracioso convite*, y su traducción al italiano, llegaron a fijar aún más conceptos como el de Eucaristía y contribuyeron a difundirlos entre los devotos cristianos, en este caso en la península itálica gracias a la traducción de Zanchini.

VII. Fray Luis de Granada en Italia

Antonio Rico, en una de las últimas definiciones que se proporcionaron sobre fray Luis de Granada y su obra, explica muy claramente cómo el padre granadino ha sido considerado en la contemporaneidad como un escritor europeo y, a la vez, cómo ha influido a los otros países con su espiritualidad:

Con la publicación de las obras de fray Luis de Granada iba a terminar la época del predominio de importación, para inaugurarse otra de exportación española que había de inundar a Europa y a la Cristiandad entera con una copiosa producción que pagaría con creces la deuda de la recibida de fuera durante la primera mitad del siglo²⁶².

Está claro que Italia fue una de las primeras tierras extranjeras donde se difundieron sus escritos y donde encontraron una apreciación especial siendo traducidos y leídos tanto por religiosos como por laicos. La presencia de la obra de Luis de Granada en Italia durante el siglo XVI, en particular en el norte, empezó por la primera impresión y traducción al italiano del *Libro de la oración y meditación* publicada en 1555 por el impresor veneciano Giolito²⁶³. A partir de 1567, mientras se sucedían las reimpresiones, tanto en castellano como en italiano, el hispanista Giovanni Miranda, autor de las *Osservazioni della lingua castigliana...*, comenzó a interesarse por las infinitas ediciones de Luis de Granada (de las que se ocupó también Alfonso Ruspaggiari)²⁶⁴. Las obras del padre granadino, publicadas en Venecia por Giolito, pertenecían a una imponente serie de publicaciones dirigidas, en particular, a las monjas. Estas, durante años, llegaron a constituir una importante propuesta editorial conjuntamente a un público que reunía las mismas connotaciones de lectura: desconocimiento del latín, ignorancia de la teología docta, preferencia de vida de santos, oración mental y, por último, la ascética y espiritualidad de los grandes escritores españoles como Granada. Las monjas irán definiéndose

²⁶² A. Rico Seco: "Fray Luis de Granada. Maestro predilecto de Santa Teresa". En *La Ciencia Tomista*, 77. 1986, p. 86.

²⁶³ Esta edición fue catalogada por el hispanista italiano Bertini y Maria Assunta Pelazza en *Ensayo de literatura comparada hispano italiana (Siglos xv-XVII)*, Universidad de Turín, Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R., 1980, pp. 204-208.

²⁶⁴ Angela Nuovo, *I Giolito e la stampa: nell'Italia del XVI secolo*. Genève, Librairie Droz, 2005, p. 160.

exactamente como un nuevo lector y «movimiento» de mercado durante esta época²⁶⁵.

La verdad es que en los años del triunfo de la Contrarreforma, los Giolito influyeron en el mercado de la literatura devocional con los que se definieron como «libri spirituali» y, sobre todo, continuaron con las reimpresiones de tres autores, Antonio de Guevara, Luis de Granada (ambos traducidos al italiano) y el teólogo italiano Cornelio Musso. De todas formas, Granada se convirtió en autor-símbolo de la editorial de Giolito²⁶⁶. En particular, durante la que se suele considerar como la segunda fase histórica del impresor, lo que le confirió notoriedad fue la *Ghirlanda spirituale*. A propósito de estas obras es importante citar las palabras de unos de los traductores que trabajó con Giolito, Giovanni Dei, que al traducir el *Libro de la oración y meditación* (la traducción de 1567) menciona lo siguiente explicando el significado de la *Ghirlanda* ('guirnalda'):

[...] io farò come i poueri Contadini, che uolendo offerir qualche cosa al tempio, ne hauendo di proprio cosa alcuna, uanno per i campi communi, e cogliendo qui un fiore, e colà un'altro, ne tessono una ghirlanda unaghissima, e la pongono in su quel altare, che piu hanno in ueneratione, cosi sodisfacendo alla lor pietosa mente, se ne tornano allegrissimi alle lor capanne. Imitando io adunque la bontà di costoro, non mi parrà far cosa ingrata, s'io ui farò dono di questo picciolo libretto, tanto conforme alla profession uostra, quanto ch'ei tratta di quel esercizio; intorno al quale piu spesso s'esercita la uostra Religione, che a ciascuno altro, ch'è il far lunghe, e diuote orationi : il qual è di un di quei fiori, che s'intrecciano in questa ghirlanda spirituale, che si deue mandar fuori di tutte le opere di questo Reuerendo padre Luigi di Granata²⁶⁷.

La «guirnalda» fue una colección de libros creada exclusivamente para las obras de Luis de Granada, e inspirada a las costumbres de los campesinos italianos que iban al templo para poner las flores en símbolo de veneración a la divinidad. De la misma manera estos libros nacieron con la intención de ejercer la religión, practicar la oración y reverenciar a Dios. Los volúmenes separados fueron titulados «fiori» y publicados en un formato de 4°, debido a una razón supuestamente económica y no en uno de 12°, como se había preestablecido. La colección empezó

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁶⁶ Angela Nuovo, *I Giolito e la stampa: nell'Italia del XVI Op. Cit.*, p. 235.

²⁶⁷ Luigi di Granata, *Trattato dell'oratione, et meditatione, nel quale si tratta de' principali misteri della fede nostra, con altre cose di molto profitto al Christiano. Composto per il R. Padre Fra Lvgi di Granata, dell'ordine di Santo Domingo, et tradotto dallo Spagnuolo, per l'Eccellente Medico M. Vincenzo Buondi mantouano. È questo e il secondo Fiore della nostra Ghirlanda Spirituale*. Vinegia, Giolito de' Ferrari, MDLXVII.

en 1568 con *Tutte l'opere* que consistía en *La guida del peccatore* del predicador español. La mayor parte de la serie fue impresa entre 1568-1569 y solo después, a partir de 1570, se decidió cambiar el formato en 12^o²⁶⁸.

Volviendo a la obra central de Luis de Granada, hay que recordar que la edición de 1554 del *Libro de la oración y meditación* sufrió una grave censura, de la que fray Luis intentó escapar dando otro tipo de lectura y por la que fue, sucesivamente, aceptada por todo el mundo y traducida en numerosas ocasiones. Fue una edición caracterizada, por un lado, por una más evidente imposición política-religiosa y, a la vez, por la doctrinal-espiritualidad que en ella se escondía. De hecho, las fuentes que empleó (Savonarola, Serafino de Fermo, etc.) fueron incluidas en el *Indice*, tanto en el español como en el romano. Es imprescindible hacer, por lo menos, una aproximación al *Libro de la oración* por ser la raíz, junto con otras obras, sobre la que se erigirá la traducción de Zanchini. Por lo que parece, el ejemplar proporcionó más claves complementarias e innovadoras sobre los libros de oración y devoción y la misma literatura espiritual italiana que acogió la *Dottrina spirituale nella quale si contiene alcune regole del ben vivere, orazioni, e meditazioni* (Florenia, 1602) compuesta por el traductor toscano que tratada más adelante. Según unos de los estudiosos del autor español, Armando Pego Puigbó, la obra del padre Granada no tiene que ser considerada medievalizante ni contrarreformista. Ni siquiera hay que definir al predicador español como un aristócrata del pensamiento o un humanista. Por otro lado, puede que la obra de fray Luis y sus traducciones contribuyeron al proceso de la Contrarreforma por lo menos de manera no particularmente intencional. Además, pese a que no fue un intelectual, sus contribuciones fueron fundamentales tanto para la evolución del idioma castellano como para el progreso de la espiritualidad.

Como es notorio, debido a la inquisición, al predicador granadino no le quedó otra solución que la de modificar la primera versión de su *Libro*, cuyas alteraciones se reflejarán antes en el *Memorial* (fuente primaria de la traducción de Zanchini) y, consecuentemente, en la traducción traducción. Por supuesto que los cambios afectaron al texto que, a partir de la segunda edición, presentó lo que se suele denominar como una «síntesis monástica», en la que confluye la subdivisión que se encuentra en la *Dottrina*, es decir, *lectio*, *meditatio* y *contemplatio*. Fray Luis hizo su obra mucho más accesible a los lectores, que tendrán la oportunidad, con las

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 461.

nuevas modificaciones, de orar siguiendo los pasos de la vida de Cristo, especialmente de la Pasión. Con el *Libro de la oración*, igual que la *Dottrina* de Zanchini se marcó tanto el paso del pensamiento de la exposición espiritual más teórica, en pleno estilo de la predicación (principal instrumento ideológico de la Reforma), como la práctica literaria, que en la traducción fue más reducida y menos tajante.

Una de las definiciones más interesantes que en los últimos años se ha dado sobre el *Libro de la oración* es que la obra restituyó a España, y a Europa, una cierta «democratización de la oración»²⁶⁹, por difundir una manera de orar, en particular el de la oración mental de la que fray Luis siempre fue partidario, abierta a todos los estados de la vida cristiana. La obra, incluso, fue un ejemplo del problema central de la espiritualidad española del siglo XVI, es decir, las «tensiones entre el recogimiento y el alumbradismo, manifestado en la polarización entre vocal y oración mental»²⁷⁰ contribuyendo a la reelaboración literaria del reconocido subgénero literario que fueron los oracionales. De esta «personalización» de la oración encontrará inspiración también la santa de Ávila como demostraron sus escritos. Con estas obras fray Luis respondió, durante la primera mitad del siglo XVI, a una verdadera demanda que los devotos y todo el mundo religioso pedía constantemente y que consistió en una espiritualidad más interior y afectiva. Por otro lado, como afirma Puigbó, con la obra de fray Luis se mantuvo en la memoria el legado cultural medieval que había recibido el predicador, imprimiendo un sello personal que la transformaría radicalmente por ser síntesis y asimilación del arte de la doctrina medieval²⁷¹. De modo que la traducción de Zanchini fue también una compendio personal del predicador de unos aspectos de la espiritualidad típicos de Juan de Ávila, de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, de la tradición franciscana del recogimiento y del tratado *Dell'oratione mentale* (Florencia, 1492) de Savonarola. Fray Luis propuso un método personal que se difundió gracias a las traducciones en Italia. Los religiosos lectores italianos le apreciaron mucho por sus innovaciones y lecturas personalizadas de autores como Serafino de Fermo (quien aconsejaba quietud y tranquilidad durante la meditación al igual que en los enseñamientos de san

²⁶⁹ Arturo Llin Chafer, «Fray Luis de Granada y la democratización de la oración», en: *Anales valentinos*, (N.34) 1994, p. 247-270.

²⁷⁰ Armando Pego Puigbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, p. 29.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 33.

Pablo), Savonarola, san Buenaventura, etc. que fueron absorbidas y difundidas también por la *Dottrina spirituale*.

La oración que propuso Luis de Granada fue primeramente intrínseca al concepto de «meditación», lenguaje interior y simbólico, e interesó, a diferencia de otras propuestas, el corazón. Fue básicamente una comunicación con la divinidad, y determinada por la inspiración del Espíritu. En particular, se trató de una petición que el devoto hace a su divinidad, levantando el propio corazón hacia él, y no el intelecto, como otros espirituales habían anteriormente afirmado. Restaurando el orden tomista y con una cierta adherencia a la doctrina originaria de los Padres de la Iglesia que se preocupó de sintetizar, tejió su noción de oración ampliamente aceptada en la península italiana por ser, incluso, una versión más nueva de la de santo Tomás :

Así si santo Tomás había colocado en primer término la petición, a través de la cual el alma tiende a unirse con Dios, fray Luis restauraba la primacía anterior manteniendo en apariencia el orden tomista. Así, a partir de la petición, nuestro corazón se alza en oración hacia Dios para hacernos uno con Él, tal como el Doctor Angélico había definido²⁷².

Quizá fue este carácter acumulativo de la tradición que el padre Granada conservó en su obra, y que al mismo tiempo enriquece y actualiza, la principal atracción para los religiosos y lectores italianos. Sus relecturas de los textos de los padres de la iglesia, que se mantuvieron fuera de cualquier crítica o análisis complicada, fueron apreciadas por los italianos, al parecer, también por su continuidad del siglo anterior; por querer aclarar y volver más fácil la esencia espiritual pasada, rectificarla y, a la vez, direccionarla nuevamente. Su obra se engendró a partir de textos precedentes y fundiendo dos géneros principales, el escolástico y el monástico, ambos se intercambian y se incluyen en los tratados del predicador granadino pero con muchas modificaciones adoptadas.

Reiterando, la fuente principal de la *Dottrina* será el *Manual de diuersas oraciones* caracterizado también por meditaciones propiamente literarias de las que la mayoría se elidirán en la traducción. Se trató de verdaderas fórmulas de oraciones sistematizadas igual que la siguiente:

²⁷² Armando Pego Piugbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados...* Op.Cit., p. 53.

le. Señor que vistes en mí? que
necesidad teniades vos de mí?
que seruicios hize yo? de donde
a mi tanto bien, que dexando a
quello en sus tinieblas embia-
sdes a mi este rayo de luz? Que
gracias os dare por este benefi-
cio? Con que palabras os alaba-
re? Alabeos Señor mi lengua, y
mi coraçon, y todos mis huesos
di-

No siempre fueron trasladados al italiano pese a conllevar una tradición largamente asentada, igual que las oraciones que se solían encontrar en las obras de los Doctores de la Iglesia y de los místicos del norte. Sin embargo, en la parte de la traducción dedicada a la oración vocal, se incluyeron estas oraciones como era típico de los tratados de meditación que constituían, incluso, un apoyo para evitar las acusaciones de menospreciar las prácticas exteriores de la Iglesia. Como explica Pego Piugbó:

Fray Luis de Granada dio cabida a este subgénero en *Oraciones y ejercicios de devoción*, en las dos versiones del *Manual de diuersas oraciones y espirituales exercicios* (Lisboa 1557, 1559), que constituyen un resumen de la *Guia de Pecadores* (1556), y en el *Tratado de algunas deuotas oraciones*. En la *Guia* «aparecen, por primera vez, las oraciones vocales sistematizadas de acuerdo con un plan previo, del que se da al lector, y que intenta cubrir un vasto dominio de la vida espiritual del cristiano»²⁷³.

Estos tipos de oración sistematizada, supeditada a la construcción de meditaciones que sirven al lector para la composición de la propia oración, encuentran un cierto equilibrio e igualdad en la *Dottrina spirituale* que trató de la oración mental y vocal casi con la misma intensidad. La meditación se ve en el marco de la oración discursiva; se originará una *imitatio* de la oración mental

²⁷³ Armando Pego Piugbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados...* Op.Cit., p. 93-94.

partiendo de un discurso imaginario que sus lectores, en estos casos los italianos, pueden emular interiorizándolo y personalizándolo²⁷⁴.

La *Dottrina* es un claro ejemplo de cómo el padre Granada atenuó las polémicas de la superioridad de la oración mental sobre la vocal, es decir, del entendimiento de la primera sobre la pronunciación de la segunda, omitiendo la *princeps* del *Libro* como accidental, e intentado mantener la sustancia de sus pensamientos, que se observan tanto en el *Manual*, como en la *Guia de pecadores* y, consecuentemente, en la traducción italiana de Zanchini. Fray Luis llegó a incluir la oración vocal en las obras posteriores a la primera edición del *Libro*, revalorizándola como «oración común». Como afirmó en el *Manual* sucesivamente traducido al italiano:

[...] las oraciones vocales: porque estos deuotamentes dichas: suelen ayudar mucho, a recoger el corazón derramado.

La oración vocal se considera un acto comunitario, cuya máxima expresión tiene lugar en la misa. En este caso el padre granadino la vuelve más personal y la pone a disposición de los devotos lectores para poder orar sin interrupciones. La *Dottrina*, que tuvo también una finalidad educativa, fue un testimonio italiano del esfuerzo de Granada para igualar los dos tipos de oración después de la censura. Se pasó desde el entendimiento a la voluntad, instaurando una relación entre la acción del Espíritu Santo, para la renovación de la vida del cristiano, y la experiencia humana regenerativa a través de la palabra. El predicador español buscó nuevas formas de orar para los lectores, recogiendo fuentes diversas, sobre todo italianas, para no reducirse al contexto de la meditación. El producto final fue particularmente original e innovador, pese a mantener la continuidad con el pasado, al que se ha hecho referencia antes. No se opuso a la literatura clásica espiritual, sino que llegó más a fondo, discerniéndola, y presentándola bajo otra perspectiva más moderna. Con fray Luis no asistimos a una interrupción de la espiritualidad sino a una diferente modalidad de considerarla, revisitando la antigüedad y volviéndola a interpretar utilizando el modelo monástico para vivificar la noción de oración²⁷⁵.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 102.

²⁷⁵ Armando Pego Piugbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados...* Op.Cit., p. 203.

La obra de fray Luis en Italia fue, igual que en España, una respuesta al mundo religioso sacudido por la Reforma. A través del lenguaje, el predicador se coloca en el lado del lector, intentado despertar en él la devoción, único obstáculo a la oración, estableciendo un equilibrio entre las nociones propuestas. En el centro de toda la doctrina se sitúa la reflexión de los pasos de la vida de Cristo:

Fray Luis analiza [...] la elaboración de un discurso basado sobre los afectos que muevan a su lector a la intimidad con Dios mediante la imitación de Cristo²⁷⁶.

Esta fue una de las argumentaciones más originales que aportó fray Luis, el de incluir la vida de Cristo en las meditaciones, añadiéndola a la consuetudina división y métodos de la oración y, por tanto, definiendo las líneas del género que reformuló.

²⁷⁶ Armando Pego Piugbó, *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados...* *Op.Cit.*, p. 58.

VII.1 La *Dottrina spirituale* de fray Luis de Granada: historia de una traducción inédita

De todos los biógrafos que en el pasado se ocuparon de la obra del padre Granada, ninguno de ellos registró y catalogó en su estudio la traducción de Giulio Zanchini publicada en Florencia por el impresor Giunti, en 1602, titulada *Dottrina spirituale nella quale si contiene alcune regole del ben viuere, orazioni, e meditazioni. Del Molto Reuer. Padre Fra Luigi di Granata dell'ordine de Predicatori. Tradotta dalla lingua Spagnuola dal molto Illustre Signor Caualiere Fra Giulio Zanchini*. Ni siquiera hay rastro de ella en la majestuosa bibliografía de fray Maximino Llaneza sobre Luis de Granada, –que cuenta con 3.976 referencias bibliográficas hasta 1928, y repartidas en cuatro volúmenes de los que 382 son ediciones italianas–²⁷⁷, donde no se menciona la obra del *cavalier* toscano. De igual manera, tanto en el *Manual del librero hispanoamericano* de Palau y Dulcet, como en la *Bibliografía de la literatura hispánica* de José Simón Díaz, dos obras muy conocidas y apreciadas por los investigadores que se ocupan de la catalogación de ejemplares antiguos, solo figuran las mismas ediciones recogidas por Llaneza y que se difundieron a partir de la primera traducción italiana que se compuso de la obra de Granada, es decir, el *Trattato della orazione e della meditazione* publicado en Venecia por Giolito en 1555. En otro texto contemporáneo, el *Ensayo de literatura comparada* del hispanista italiano Giovanni Maria Bertini, que ya se ha consultado en ocasión de la introducción sobre la espiritualidad italiana, se recogen 201 ediciones en lengua italiana y española, publicadas en Italia desde 1555 hasta 1701²⁷⁸, tampoco en este caso se halla la *Dottrina spirituale* de 1602.

Pues entonces, ¿qué ha podido ocurrir con la traducción de Zanchini? Lo cierto es que el ejemplar que se encuentra en la Biblioteca Diocesana de Pennabilli, municipio de casi 3.000 habitantes de la provincia de Rímini, es único y, hasta hoy, desconocido a todos los estudiosos del padre Granada. Una de las motivaciones puede ser que dicha biblioteca estuvo cerrada y descatalogada hasta hace poco tiempo permaneciendo, por lo tanto, fuera del Catálogo Único nacional y de

²⁷⁷ Maximino Llaneza, *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada de la orden de predicadores por Fr. Maximino Llaneza de la misma orden*, T. I-V, Salamanca, Establecimiento tipográfico de Calatrava a cargo de Manuel P. Criado, 1928.

²⁷⁸ Giovanni Maria Bertini, Maria Assunta Pelazza, *Ensayo de literatura comparada hispano italiana (Siglos xv-xvii)*, Universidad de Turín, Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R., 1980, pp. 204-208.

cualquier tipo de referencia bibliográfica impresa. Afortunadamente, a partir de 2012 se ha podido acceder a este ejemplar que se conserva en estado óptimo y que es la única copia que hoy se guarda en las bibliotecas italianas, al contrario de las continuas impresiones que solían tener las obras de Zanchini. El editor Giunti la publicó después de otras traducciones de Luis de Granada que vinieron antes de la *Dottrina* (1602), el *Rosario della sac.ma Vergine Maria con li miracoli...* (Venecia, 1587), la *Guida de' peccatori, nel qual s'insegna tutto ciò che deue fare il christiano...* (Venecia, 1561). En el periodo sucesivo a la traducción de Zanchini, el mismo impresor volvió a publicar otra dos traducciones: *Della introduttione al simbolo della fede...* (Venecia, 1605-1606 T. IV) y las *Opere spirituali del molto reu. p. f. Luigi Granata...* (Venecia, 1644).

Pese a las buenas condiciones del ejemplar, faltan algunas páginas iniciales en la dedicatoria, por lo que no es posible conocer con certeza absoluta la persona que fue homenajeada con la traducción de Zanchini. Lo cierto es que el impresor Giunti dedicó la obra a una mujer que procedía de familia noble, casada con el duque, «della natia nobiltà sua, e la splendidissima chiarezza del Signor Duca suo consorte», se presupone de la ciudad de Florencia, ya que se hizo referencia al idioma toscano calificándolo como propio: «che dal volgar Castigliano hauendolo recato nel nostro Fiorentino». Se supone que se trata de la duquesa, amiga de Galileo Galilei, Cristina de Lorena, que fue la consorte del gran duque de Toscana Fernando I de Médici a partir de 1589. El mismo duque fue antes cardenal y, sucesivamente, debió renunciar a la púrpura por razones dinásticas y casarse con la hija de Carlos III de Lorena y de Claudia de Valois. Como confirma la famosa relación epistolar con Galileo²⁷⁹, fue una mujer atraída por los saberes científicos. El ilustre astrónomo le dedicó una de sus cuatro *Lettere copernicane* (1615) donde refutaba que sus doctrinas estuviesen en contra de la Biblia.

Zanchini puede que tradujera la obra mucho antes del 1 de agosto de 1602, como muestra la fecha al final de la dedicatoria a la dama florentina. Eso se podría intuir del verbo pasado «amaua che uscisse» que parece indicar una acción transcurrida años atrás. Sin duda, esta queda solo como suposición. El impresor deja claro ya desde el principio que el contenido de la versión italiana de Granada fue dirigido hacia todos los «italici» para que pudieran apreciar esta pequeña obra que, al

²⁷⁹ Cfr. Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena: sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*, por Franco Motta, Marietti, 2000.

parecer, engendraba mucha expectación. Siguiendo un posible cálculo, antes de 1602, fecha de publicación de la *Dottrina*, circularon en Italia 230 ediciones de las obras del padre Granada. Sería muy difícil determinar cuáles de ellas fueron traducciones o reimpressiones de las obras castellanas. La verdad es que en el periodo de divulgación de esta traducción el predicador español era bastante conocido y apreciado en toda la península itálica, así que, a Zanchini le debió resultar un éxito más seguro que otras precedentemente traducidas. Sin embargo, parece que la versión del *spedalingo* no fue traducida antes al italiano, incluso, se ha demostrado cómo el mismo Zanchini primaba la originalidad del texto por no soler repetir traducciones desde el castellano al vulgar toscano que ya eran conocidas por los devotos italianos. El texto se editó como un escrito del padre Granada que hacía falta en el idioma italiano, en palabras del editor, una «operetta che mancaua al notro idioma».

En el prólogo del «impresor a los devotos lectores» se reforza la idea de expectativa por parte de los lectores: «Ecco, o benigno Lettore, che dopo l'hauere lungo tempo desiderata, in lingua materna la presente operetta». Desde el principio es evidente la notoriedad y apreciación de Luis de Granada en cualquier parte de Italia, «mediante la buona fama che d'ogn'intorno risuona del M.R.P.F. Luigi di Granata dell'ordine de Predicatori». Sin duda, ningún autor de los traducidos por Zanchini recibió estos elogios y fue tan reconocido en la península itálica. No se sabe si nuestro traductor tuvo la oportunidad de conocer al padre Granada. Al contrario, se descubre que uno de los traductores de las obras de Granada que le precedieron como Filippo Pigafetta, tuvieron la suerte de dialogar con él. Esto se lee en el siguiente prologo que se encuentra en una traducción italiana de 1587 de la *Introduzione al simbolo de la fe*, que hoy se guarda en la BNE:

[...] Trà quali essendo il R. P. M. F., Luigi di Granata, uno de' principali di questo secolo, lo hà ella con un Suo Breue, vero indice del religiosissimo animo suo, commendando la virtù di lui, inanimito à seguire il corso del suo Honorato camino. Di che egli et per natura, et per sodisfare alla volontà di V. Beatitudine ardentissimo, hà nuouamente publicadta la presente Introduttione al Simbolo della Fede, in lingua Spagnuola: la quale pur hora portatami di Lisbona dal Sig. Filippo Pigafetta, hollo io pregato, et impetrato facilmente dalla sua bontà, che s'impiegasse nella tradottione di essa; poique, hauendo egli strettamente conuersato con l'Auttore, poteua meglio spiegarla nella commune fauella; affine che più comunicata, potesse più giouare²⁸⁰.

²⁸⁰ Cfr. Luis de Granada, (fray), *Della Introdvtione Al Simbolo della Fede. Parti quattro...Composte dal R.P.M.F. Lvgi di Granada dell'ordine di S. Domenico, Nuouamente dalla Castigliana nella nostra lingua ridotte, da M. Filippo Pigafetta*. In Genova, appresso Girolamo Bartoli, 1587.

Incluso en la traducción italiana del *Libro de oración y meditación* (Venecia, 1567) de Vincenzo Buondi se descubre cómo la notoriedad de Fray Luis llega desde España a Italia:

Ma come benignissimo Padre non uolendo egli che fra tanto io fossi in tutto priuato di questo dolce conforto di potere giouare altrui di questo dolce conforto di potere giouare altrui, egli mi mandò inanzi la presente opra del Reuerendo frate Luigi di Granata, grandissimo Theologo a nostri tempi, la quale parendomi con effetto era, et molto conueniente alla salute nostra, hauendo gia inteso da alcuni deuoti religiosi che nella Spagna con suo mezo sono seguite molte cose buone a honore d'Iddio, non ho uoluto che per diffetto di lingua la nostra Italia restasse priua di tanto bene²⁸¹.

De todas formas, la *Doctrina* fue presentada como una guía para avivar e incitar al devoto y, además, para poder obrar en las «cose maggiori». Este libro ofrece una ayuda en la disposición de la vida activa y terrenal y de la contemplativa y espiritual. De manera que el devoto lector podía facilitar su ascensión y unión con Dios.

²⁸¹ Luigi di Granata, *Trattato dell'oratione, et meditatione, nel quale si tratta de' principali misteri della fede nostra, con altre cose di molto profitto al Christiano. Composto per il R. Padre Fra Lvigi di Granata, dell'ordine di Santo Domingo, et tradotto dallo Spagnuolo, per l'Eccellente Medico M. Vincenzo Buondi mantouano. È questo e il secondo Fiore della nostra Ghirlanda Spirituale*. Vinegia, Giolito de' Ferrari, MDLXVII.

VII.2. Sobre las obras castellanas de la *Dottrina spirituale*

Primeramente, hay que aclarar que la *Dottrina spirituale* traducida por Giulio Zanchini no corresponde a la *Doctrina Espiritual. Repartida en cinco tratados...*, publicada en 1587, ni tampoco a la edición de Lisboa del mismo año. Como es notorio, en esta edición el predicador granadino reunió unos opúsculos que ya se habían editados entre 1554 y 1561, por lo tanto no es un libro original, sino un resumen de sus libros mayores con características más bien prácticas, unos escritos sustanciosos con los que alimentar a los devotos. En la *Doctrina spirituale* fray Luis introdujo algunas modificaciones significativas que distorsionaron el texto y lo alejaron de la versión italiana de 1602. Por tanto, la edición castellana de 1587 resultó ser la tercera. Todas presentan un título diferente y en cada una se hallan variantes muy importantes²⁸². Entonces, ¿por qué cambiar el título a la versión italiana? La verdad es que la estructura del texto de la *Dottrina* es demasiado diferente al de la *Doctrina* castellana. La causa principal es porque la traducción se compuso sobre la base de otro texto, el *Manual de Diversas oraciones y espirituales ejercicios*, impreso por primera vez en Lisboa en 1557 en casa de Ioannes Blauio de Colonia, aunque la *editio princeps* no tiene el año de publicación. Como se advierte en la portada, el *Manual* se sacó a partir de la *Guía de peccadores*, «cuyo tomo segundo salió a la luz en 1557, y por existir una edición del mismo manual hecha en Amberes en 1558»²⁸³. La primera edición fue la más sencilla y compuesta por dos partes: la primera dedicada a los devotos que comienzan el propio camino espiritual, hecha por oraciones y consideraciones; la segunda, para los religiosos que ya pasaron a un nivel superior y que alcanzaron el camino de la virtud. Además, se añade una «breue y sumaria Instruction para los que comiençan a seruir a Dios: mayormente en las religiones, por el mismo Autor». El *Manual* fue considerado por los estudiosos españoles como un devocionario completo, colmo de doctrina y con un arte de la oratoria muy fluida. Es cierto que este librito no nace con la intención de exponer una larga doctrina espiritual, sino con el objetivo de resumir las nociones que el mismo autor expuso durante otros escritos que ya tenía publicados (como la *Guía de*

²⁸² Luis de Granada, *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*. Edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo de la misma orden doctor en Filosofía y Letras, Lector de Teología, Tomo xiv, Madrid, Imprenta de la viuda è hija de Gómez Fuentenebro, calle de Bordadores, Núm. 10, 1906, p. V.

²⁸³ *Ibidem*, T. XI, p. V.

pecadores). El fin del *Manual*, por tanto, fue el de adoptar la brevedad en su tratado para permitir la rapidez del aprovechamiento y la permanencia en la memoria del devoto lector de la doctrina. Por esta razón, utilizó la versión de Serafino de Fermo, por ser más fácil y corta. De la siguiente manera se explica en el *Manual*:

[...] y más acomodada a todo genero de personas, altas y baxas, perfectas e imperfectas. Y porque en la segunda parte de la Guia de pecadores se trata este exercicio tan estendidamente, que ocupara muy gran parte deste librito, si aqui se pusiera como alli esta: acorde poner lo de la manera que lo pone Seraphino de Fermo que es con grande breuedad y facilidad: lo qual tambien aprouechara paraque se pueda mejor retener en la memori, y saberse con mayor facilidad. Y quien esta materia quisiere ver algo más estendida, puede recorrer al sobredicho lugar, y ay hallara lo que dessea.

Durante los años sucesivos a la impresión *princeps* de Lisboa, el *Manual* se volvió a publicar, en la misma ciudad y con el mismo título, en 1559, pero, con una edición más extensa y alterando incluso la disposición de la materias. Según la última reimpression (1906), en la que se publicaron ambas obras²⁸⁴, el *Manual* de 1559, junto con el *Libro de oración* y la *Guía de peccadores*, fue censurado en el *Catálogo* de Valdés. Muy probablemente la condena fue debida a la mención de algunos pasos del *Evangelio* que incluyeron momentos de la vida de Cristo²⁸⁵. Esto puede haber sido, al parecer, la motivación que llevó Giulio Zanchini a titular su versión *Dottrina spirituale* y no *Manuale di diverse...*

Parece ser que el *Manual de diuersas oraciones y spituales exercicios* no es la única obra que Zanchini quiso introducir en su libro. En primer lugar, la obra se divide en 11 partes de la que la última constituye del *Esercitio diuino della presenza di Dio*, opúsculo traducido de los escritos de otro espiritual español, el jesuita Francisco Arias, del que Zanchini tradujo otras obras que se han mencionado tratando de su vida y obras.

Parece necesario, por tanto, presentar más detalladamente la estructura de la obra del *cavalier* jerosolimitano y observar más de cerca la labor de traducción para no confundirla a la hora de la comparación. El texto italiano al principio parece ser fidedigno de la *editio princeps* de Lisboa, pero, después de algunas partes pierde el hilo estructural de la primera versión castellana. La *Doctrina* es la red de traducciones más complicada que se ha tratado a lo largo de esta investigación. Por

²⁸⁴ *Ibidem*, T. XI, p. V-VI.

²⁸⁵ Luis de Granada, *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*. Edición... T. XI, p. V-VI.

tanto, se seguirá paulatinamente el enredo que Zanchini sigue en su versión, citando las páginas por ser el único método para marcar las obras tratadas.

Es necesario empezar por el «prólogo al lector» omitido por el traductor que comienza directamente a trasladar el primer capítulo después de la dedicatoria «lo stampatore ai deuoti lettori». El texto italiano relativo a las obras de Luis de Granada cuenta con un total de 261 páginas, más otras 58 que proceden de un opúsculo del jesuita Arias que por razones de orden textual no se tratará. Llegado a este punto se propone un pequeño esquema del cuerpo de la *Dottrina spirituale*, siguiendo las páginas italianas y enlazándolas a la obra de Granada correspondiente:

Págs. <i>Dottrina Spirituale</i>	Obras de Luis de Granada
1-28	<i>Manual de diuersas oraciones</i> (I)
28-31 (con omisiones texto castell.)	<i>Manual de diuersas oraciones</i> (I)
31-36	<i>Obra desconocida</i>
36-72	<i>Manual de diuersas oraciones</i> (I)
72-78	<i>Memorial de la vida christiana</i> (vol.II), Tratado quinto
78-115	<i>Manual de diuersas oraciones</i> (I)
115-156	<i>Compendio de la doctrina cristiana</i>
157-184	<i>Breve memorial y guía de lo que debe hacer el cristiano</i>
185-205	<i>Compendio de la doctrina cristiana</i>
205-208	<i>Breve memorial y guía de lo que debe hacer el cristiano</i>
208-211	<i>Obra desconocida</i>
211-260	<i>Manual de diuersas oraciones</i> (I)
261-319	<i>Exercicio divino de la presencia de Dios</i> por Francisco Arias

En primer lugar, hay que observar el número de obras del padre granadino que Zanchini llegó a introducir en su *Dottrina* trasladando algunos pasajes. Esto permite suponer que muy probablemente el ejemplar castellano en su posesión debió ser, por lo menos, una colección de *Obras del V.P.M. Fray Luis de Granada*; una de las muchas que se publicaron en su tiempo y al que resultaría extremadamente difícil

descubrir tanto la edición, como el año en que fue publicada, debido a la ingente cantidad de reimpresiones de los textos del predicador español.

Sin embargo, la *Dottrina* tuvo el mismo fin que el de Luis de Granada en su *Compendio de la doctrina espiritual*, es decir, el de recoger y resumir lo más importante de sus obras y, en este caso, lo que el traductor consideró más útil para su lector. Es necesario repasar las palabras del predicador español:

Más por ser esta doctrina tan necesaria à cada paso (por los continuos peligros y tentaciones de nuestra vida), quise yo aquí resumir en pocas palabras (recogidas de todos nuestros libros) lo que más necesario me pareció para este propósito; para que se pudiese fácilmente traer en el seno lo que ha de estar escripto en nuestro corazón. Para lo cual recopilé aquí cinco breves tratados: uno de la oración mental, sacado de nuestro libro de la Oración y Meditacion, con todas las catorce meditaciones abreviadas que allí se ponen [...]. Y porque no todos se aplican tanto al ejercicio de la meditacion (ó por sus muchas ocupaciones, ó por otras causas que puede haber, porque no falte á estos el socorro de la oración anadí o tratado de la oracion vocal [...]. Y porque al principio repartimos la summa de la doctrina cristiana en orar y obrar; habiendo ya tratado de la oracion así mental como vocal, sigues que trataremos luego del obrar, que es como fin de la instrucción y órden de nuestra vida [...]. Y porque unos comienzan esta vida viviendo en el mundo, y otros entrando en religion, para esto tambien añadimos otros tratados, en los cuales se arrancan las espinas y zarzas de nustras malas inclinaciones y pasiones [...]. Y porque nada faltase para la instruccion cotidiana de nuestra vida, añadí aquí otro breve tratado, que es del aparejo de la sagrada Communion, y para la confesión que ha de preceder ántes della²⁸⁶.

La intención de reunir más nociones del padre Granada fue también idea de Zanchini, que como si fuera un puzle reúne unas piezas que según él debieron encajarle a la perfección. Lo mismo ocurrió con el *Manual de diuersas oraciones*, otro compendio donde el escritor granadino concentra «algunas oraciones y meditaciones sacadas en su mayor parte del libro llamado *Guia de peccadores [...]* y de vn pequeño *Manual: (que se pudiesse traer en el seno) para despertar con el nustra deuocion*²⁸⁷». El hecho de que la *Dottrina spirituale* estuviera dividida en más partes, y no solamente en dos como el *Manual*, deja suponer que el traductor no quiso una repartición concreta para un lector más o menos iniciado a la espiritualidad

²⁸⁶ Luis de Granada, *Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada con un prólogo y la vida del autor. Por don Jose Joaquin de Mora*, T. III, Madrid, B.A.C., 1856, p. 238.

²⁸⁷ Luis de Granada, *Manual de diuersas Oraciones y spirituales exercicios, sacado por la mayor parte del libro llamado Guia de peccadores, que compuso . R. P. Fray Luys de Granada Poruincial de la orden de S. Domingo en la prouincia de Portugal. Añadiose vna breue y sumaria Instruction para los que comiençan a servir a Dios: mayormente en las religiones, por el mismo Autor*. Impresso en Lisboa en casa de Ioannes Blauio de Colonia Con Real Priuilegio en la Corona de Portugal por diez años.

y con una experiencia diferente en los ejercicios. Se supone que quería una uniformidad en su tratado, aunque fuera dividido en más partes.

La *Dottrina spirituale* fue una traducción que jamás ha sido citada y que se propone con la consueta comparación con el texto original castellano. El presente trabajo será como aquel transeúnte que narraba Azorín en su estudio²⁸⁸, de paso en la búsqueda de algo inesperado sobre el Cicerón de la cristiandad como ha sido definido fray Luis, y que se ha encontrado en una biblioteca descatalogada de un pueblo del norte de Italia. Por otro lado, el padre Granada necesitaría ser estudiado con respecto a su influencia sobre la espiritualidad del *mezzogiorno* italiano, en particular de aquel ascetismo cristocéntrico, lleno de maceraciones y llagas, diferente de uno más moderado y contemplativo de los monjes ítalo-griego.

²⁸⁸ Cfr. José Martínez Ruiz – Azorín, *Los dos Luises y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Espasa-Calpe, 1944.

VII.3. Dentro de la obra de Zanchini

La *Dottrina spiritivuale* es un conjunto de ideas, de reglas, de opiniones religiosas engendradas a partir de algunas obras de Luis de Granada que son las que se acaban de señalar en el esquema anterior. El fundamento sobre el que se basaron todos los capítulos fue un cierto reconocimiento del ser humano que, en cualquier caso, se consideró un pecador según la visión de autor español. Dada la centralidad del misterio de Cristo, el esfuerzo del devoto lector consistió en seguirle por ser Verbo encarnado, e identificarse en él hasta cuando sea posible. Fray Luis propone una idea mucho más íntima y personal de la imitación de Cristo que es la de la secuela, y que orientó al devoto hacia su último destino: la vida sobrenatural. La espiritualidad de Granada se inclina hacia una evolución natural, hacia la oración mística, hacia las zonas más altas de la unión con Dios. El principal fin que tuvo el *Memorial*, libro sobre el que en su gran mayoría se fue construyendo la *Dottrina spiritivuale*, fue el de educar al cristiano perfecto, acompañándolo desde la conversión hasta los últimos escalones de la perfección²⁸⁹. La *Dottrina* no prescinde de la obra más importante de fray Luis, el *Libro de la oración y meditación*, famosos escritos sobre la oración y meditación que representaron el núcleo de toda la doctrina del padre Granada. Sin embargo, por el método, la estructura y el fin de la obra traducida por Zanchini no se halla una diferencia neta entre meditación, oración, reflexión como afirmó Guillermo Serés:

[...] no tiene demás iado en cuenta la tradicional división entre mística y ascética, ni distingue específicamente diversas etapas, formas de oración o fenómenos místicos, [...] «todo va a una misma cosa, devoción, oración, contemplación, ejercicio del amor de Dios, consolaciones espirituales y estudio de aquella divina sabiduría (que es conocimiento amoroso de Dios)..., porque es tanta la semejanza que hay entre estas cosas, que fácilmente hay tránsito y pasaje de las unas a las otras». [...] Se deprende, por lo tanto que la diferencia es gradual.²⁹⁰

Todo es parte de la oración en general, para el que se ofrece un método sencillo y pionero, que en futuro será modificado, por ejemplo, por las carmelitas y

²⁸⁹ Luigi Borriello, «Fra Luigi de Granada e santa Teresa d'Avila» en: Universidad de Granada, *Fray Luis de Granada Su obra y su tiempo*, T. I, Granada, MCMXCIII, p.160.

²⁹⁰ Guillermo Serés, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003, p. 119.

entre estas Teresa de Jesús. Guiando a sus lectores a través de su método y estimulándolos con la oración, los inicia a la vida interior conduciéndolos hacia la consideración de sí mismos y de Cristo. Fray Luis llegó a considerar la oración como un coloquio antes con sí mismo y después con Dios. La obra tuvo un esquema bastante accesible para el lector: la oración que preferió será la mental pese a que tratará en la parte final, incluso, la vocal. Describiendo las partes de la oración y exponiendo la materia tratada, subraya la importancia de la devoción como elemento que da calor y entusiasmo a la oración.

Pues entonces, como con la parábola del hijo pródigo, después del engaño conocido en la vida, todo cristiano quiere abrazar a su Dios. Sin duda, en la concepción teológica de fray Luis se trata de un hombre integral, caído en el pecado y redimido por Cristo hombre y Dios. Por lo tanto, disponerse a acoger al Señor significa para el autor una sola palabra: penitencia. Antes de todo viene la expiación de las propias culpas y, conjuntamente, la promesa de no volver a pecar. El libro empieza con una actitud muy dura hacia el pecador que se ve constreñido a llorar sus faltas en el deseo de abrazar a su Dios. Al arrepentimiento sucede la confesión con el que, desde el principio, se limpió la negligencia de los pecados. Básicamente, la confesión es un volver a la memoria todas las culpas cometidas, es un acto que se tiene que desarrollar también escrito para que el confesor pueda examinar los pecados de forma correcta. La parte principal de este sacramento es detestar el pecado. Es esta una predisposición que el devoto cristiano deberá adoptar durante toda su vida. Pero, ¿cómo hay que practicar la confesión? Fray Luis dice a través de la meditación y de las oraciones del dolor de los pecados y, en particular, de la penitencia. Toda la doctrina propuesta sirve para despertar en el ser humano el dolor del pecado, el amor de la virtud, el desprecio del mundo. El pensamiento de los propios pecados, capaces de «asustar el alma», tiene que ser ocupado solo por el temor a Dios.

Entre las particularidades del tratado se halla una intención de colocar al hombre cristiano constantemente en una visión de culpabilidad. Por lo tanto, el único modelo para el pecador fueron los mandamientos, los únicos capaces de desvelar todos los pecados, incluso los más escondidos. Fray Luis se centra en considerar los mandamientos como la verdadera guía para el devoto. Su consideración de los pecados humanos representa una mirada hacia la vida pasada caracterizada – considerada la culpabilidad perenne e innata del ser humano– por ofensa e injuria al

ser supremo. Además, es una invitación a mirar hacia Dios en el porvenir por tener, previamente, una cognición en la vida pasada. Esta afirmación podría ser un reflejo incluso de toda la obra. Según fray Luis, el hombre vive durante muchos años sin tener la conciencia de su Dios.

Frente al pesimismo existencial ocasionado por el pecado, el autor mira hacia delante, hacia una remisión del cristiano que tiene que pasar a través del propio *mea culpa*, tomando conciencia de los pecados como una etapa obligatoria de su vida. El pecado tiene dos connotaciones en la obra: facilidad (para cometerlo) y pérdida. Por supuesto, la segunda adquiere mucho más valor si se considera que es una «pérdida de la gracia del Espíritu Santo», es decir, lo que se define como lo más sublime para un ser humano, lo más grande que se puede recibir en la vida como don del ser supremo. El pecado es también sinónimo de injuria que se hace a Dios, de ofensa, de desprecio e ingratitud. Además, con el pecado se pierde la amistad con Dios como las virtudes, los dones del Espíritu Santo, las razones y las jurisdicciones del reino celeste, el espíritu de adopción que permite al cristiano ser hijo de Dios (el trato de ser su hijo), la paz y la seguridad de la buena consciencia, las consolaciones del Espíritu Santo, la participación de los beneficios de toda la iglesia, la participación de los merecimientos de Cristo.

La primera parte del libro puede ser apreciada como una reflexión sobre la vida, o bien, una respuesta personal y religiosa del predicador granadino a las clásicas preguntas existenciales. El autor exhorta a su lector a considerar el pecado, sobre todo el mortal, como una pena eterna y, a la vez, a apreciar los beneficios divinos. Este último es sinónimo de confusión en el cristiano. En el fondo, es una comparación con el sobrehumano que no resultó posible desde el punto de vista de la vida terrenal, incluso, en el pasado representó la imposibilidad tanto proclamada por los profetas que exhortaban al pueblo a la penitencia. Los beneficios citados por fray Luis son los mismos que fueron mencionados por David (el profeta), es decir: la creación, la conservación, la redención, el bautismo, el llamamiento (o la vocación), las divinas inspiraciones, la gracia y los favores ocultos, la gloria que se espera recibir. Cada uno es explicado más detalladamente por fray Luis que, con su claro e impecable lenguaje rico de metáforas y ejemplos, llegó al fondo de todos ellos volviéndolos más sencillos y fáciles de aprender. Los beneficios se contraponen a la dureza que el hombre demostró a su Dios, junto con su ingratitud; considerarlos significa también purificar a sí mismo. Si se quisiera utilizar un lenguaje más

simbólico, es como quitar la corona de espinas en la cabeza de Cristo y ponerla en la propia.

Uno de los puntos interesantes del texto es el pecado como algo inalcanzable por el intelecto humano. En particular, la posición de aborrecimiento de la divinidad al pecado que el cristiano percata solo observando los castigos que el mismo Dios eligió contra los pecados. De modo que, es en el mismo castigo donde se contempla su grandeza. El padre Granada propone un recorrido histórico del castigo de Dios, desde el de Jerusalén hasta Nínive y Babilonia, considerándolo como símbolo de justicia divina. «La justicia espanta la consciencia» –dice–, en esto consiste todo el procedimiento estructural de esta primera parte. La *Dottrina* se funda sobre el temor a Dios que es, consecuentemente, un miedo a pecar y a ofenderlo. A cada obra mala corresponde un efecto negativo y futuro. Por lo tanto, solo existe la conversión como única solución y condición para salvar al hombre, y el arrepentimiento del pecado que es un profundo gesto de humildad. Ser «esclavo de Dios» es la forma más humilde para pedir disculpas por los pecados cometidos.

Igual que en el *Compendio* de Cisneros, en la *Dottrina* hay también espacio para una completa reflexión sobre la muerte. Fray Luis de Granada, se anuncia ya en el prólogo del *Compendio*, cita al canónigo regular italiano Serafino de Fermo, de quien se inspira y de quien saca algunas nociones pero actualizándolas. Pensar en la muerte, según el predicador, es útil para la conversión del cristiano, ya que interesa algo que cada día se puede observar en el mundo terrenal. Granada observa la convivencia del cristiano con la muerte, su andanza de persona en persona, y el hecho de que nunca se detiene más veces en el mismo individuo. Análogamente a Cisneros, el predicador granadino estudia la imprevisibilidad de la muerte que «incita» al devoto a vivir con diligencia cada día de su vida si solo pensara constantemente en ella. El temor de la muerte es directamente proporcional a las varias maneras de morir. La increíble descripción del cuerpo humano después de la muerte es para que el devoto lector reflexione más atentamente sobre ella:

Piensa tambien la angustia del punto de la muerte, a lo qual te ayudara mucho auerte hallado alguna vez presente, quando alguno muere. Considera pues los accidentes y paroxismos de aquella hora, como el cuerpo queda desamparado de su calor, los miembros sin fuerças, y sin mouimiento, como si fuesen de piedra: las partes altas y extremidades frias, la cara demudada, el color de plomo, las cuencas de los ojos hundidas, y los mismo ojos enuedriados, la boca llena de spuma, la lengua gruessa, y la garganta adelgazada. Mira tambien como el pecho con ansia se despedaçã, los labios se bueluen azules y los dientes pardos: y finalmente

resoluiendose todo el cuerpo, y desamparandole el alma, con tristissimo suspiro el hombre queda hecho vn costal de tierra²⁹¹.

Está claro que la reflexión sobre la muerte de los demás cae, por último, sobre la propia y sobre el hecho de que no solo el cuerpo mueve a compasión sino también la pena de la separación de la propia familia. La muerte para fray Luis es un auténtico testimonio y prueba evidente de cómo todas las cosas terrenales no pertenecen al ser humano. Es el fin de las miserias humanas y, a la vez, principio de la vida de la propia alma en el cielo. Por tanto, la sola reflexión debe llevar al ser humano a eliminar la propia codicia. Para derrotar el miedo a la muerte hay que convertirlo necesariamente en amor.

La reflexión sobre el juicio final tiene el mismo fin que la de la muerte: las penas del infierno pueden ayudar al cristiano a no caer en el pecado. El autor granadino busca constantemente el antídoto para cualquier tipo de pecado y de allí va proponiendo toda una serie de posibles soluciones y consideraciones que sirven de soporte al lector. Por otro lado, el Dios del juicio final es un Dios-juez y no tan bueno y calmo. Más parecido al del Antiguo Testamento, el Dios del juicio final será más una divinidad castigadora de la que no huye ni el pecado ni el pecador y, por lo tanto, su juicio dependerá solo del tipo de vida del cristiano. El juicio final se presenta como la suma de todas las cosas cumplidas en la vida terrenal. Granada lo imagina como una serie de preguntas propuestas al cristiano que tendrá que contestar. Las preguntas abarcaron todo tipo de campo, desde el cuerpo a los sentimientos, desde los beneficios recibidos a los pecados. El hombre se sentará delante de un tribunal supremo que juzgará su vida. Posibles acusaciones podrían provocarle un temor espantoso en él:

Porque será muy grande espanto ver arder el mundo, caer los edificios, tremer la tierra, alborotarse los elementos, escurecerse el sol, y la luna, y las estrellas, morir todas las criaturas, abrirse los sepulcros, oyr la boz de las trompetas, temblar las gentes, descubrirse las consciencias, ver los espantables demonios, y el horno infernal fuego encendido²⁹².

A propósito de penas infernales, estas presentan dos aspectos esenciales para que engendren el «provechoso» temor: el hecho de ser terribles y el tiempo que

²⁹¹ El ejemplar de Lisboa consultado y citado no incluye las páginas.

²⁹² El ejemplar de Lisboa consultado y citado no incluye las páginas.

durán. Según el padre Granada, la gravedad y la dureza de estas penas no se pueden ni contar ni explicar, ni siquiera imaginar. Las penas interesan sobre todos los sentidos que se llevan hacia lo más horrible y negativo, incluso, a sus destrucciones. Sin embargo, el dolor de ofender al ser supremo es, según fray Luis, mucho más significativo de la oscuridad y presencia de los demonios.

Hasta la segunda parte del tratado, como se anuncia en el prólogo, toda la doctrina expuesta sirve para la entrada en la «vía del cielo». La parte sucesiva de la obra se focaliza más en los beneficios divinos y en la vida de Cristo que pasan a ser el objetivo de las consideraciones y de las oraciones. Estructuralmente tiene que presentar tres puntos esenciales: dar las gracias por los beneficios recibidos; ofrecerse en sacrificio por los pecados cometidos, pedir la ayuda y el favor divino para todas las necesidades corporales y espirituales. Los primeros son el símbolo del amor de Dios, la prueba de su bondad. Con solo considerar tales beneficios la oración llegaría a ser interminable. El tercer punto, el del sacrificio de sí mismo, es un entregarse totalmente a Dios; es un acto de generosidad del hombre, de altruismo que el cristiano devuelve a su rey celestial. En este caso, el devoto rompe con su egoísmo y dedica su atención solo a la voluntad divina y no a la propia. Por último, la petición de la voluntad divina para que Dios pueda ejercer su amor. Sin embargo, etapa inolvidable y obligatoria de la oración, sobre la que se basa la explicación de fray Luis, fue la fase preparatoria que la precede, periodo caracterizado por la plena humildad y que, naturalmente, viene antes de los tres puntos que anunciados anteriormente.

La preparación a la oración se obtiene mediante dos procesos: la humildad y el desprecio de sí mismo. Estos dos procedimientos figurativamente representan una especie de «reverencia» del devoto al enfrentarse con el ser supremo. Notoriamente la preparación se aconsejaba en todos los libros de ascética a partir de la renovación de la *devotio moderna*. Terminar la meditación significa perder el hilo de esta misma práctica y se verifica cuando falta la materia para contemplar. Sin embargo, fray Luis, dice que no existe esta posibilidad sobre todo si se considera todo lo que le ocurrió a Cristo, los beneficios que se reciben, etc., de modo que el devoto tiene bastante sobre lo que meditar. La preparación consiste en situarse en frente de la divinidad, real ausencia, durante toda la oración. La humildad del corazón y el reconocimiento de los propios límites delante de Dios son otros dos puntos fundamentales para seguir con esa práctica. El ser humano compara la propia pequeñez con la grandeza del

divino y, excluido Dios, se da cuenta que está rodeado de la nada a la que se incluye. Entonces, la principal humillación para el cristiano es esta sensación de ser nada comparado con su creador. Una vez más es el temor que establece una especie de concentración absoluta en Dios que, en definitiva, es a lo que se intenta llegar con la doctrina. A través de esta obra se observa, además, cómo los libros devocionales (como los que tradujo Giulio Zanchini), no solo aportaron novedades espirituales, sino que también sirvieron para las distracciones que podían verificarse en la fase de preparación a la oración. Mediante estos libros se podía volver a tener la propia concentración sobre la miseria humana y la grandeza de Dios. Hay que recordar que a partir de la edición de 1554, en las sucesivas traducciones incluidas fray Luis eliminó de la estructura de la oración la contemplación que se incorporó a la misma oración.

Los beneficios son el primer pensamiento que el cristiano debe tener presente en la oración. El número es interminable. Se empieza por el de la creación, siguiendo con la conservación, la redención, el bautismo, el llamamiento, las inspiraciones divinas, las preservaciones de los males, los sacramentos, los beneficios particulares y la bienaventuranza de la gloria. La propia creación es el resultado de una colaboración entre los padres por lo corporal y Dios, que actúa en solitario para la propia alma. La conservación es relativa a la creación y a la vida del ser humano. Es la consciencia de tener la atención y el cuidado de Dios. Corresponde a una nueva creación, incluso, ofrece las condiciones para que el hombre se pueda conservar. Los elementos naturales se conservan para poder, a su vez, conservar al hombre. Las cosas terrenales se crearon para el deleite del hombre, de sus sentidos, para su recreo. Por otro lado, hablar sobre la redención significa antes de todo considerar todos los pasos, las huellas y los misterios de Cristo que elevarán al cristiano para que entienda este beneficio. Fray Luis considera todos los acontecimientos de su vida, así como la redención, como un claro testimonio del amor divino. Parece claro que el ser humano para el padre Granada nace con una deuda de amor y para vivir eternamente tiene que devolverla a su Dios. El hombre tiene que acudir a sus enseñamientos diariamente. Él es sujeto de amor y pasión de Dios, constantemente el centro de la atención divina, limitado pero con una constitución ontológica que le abre a Dios Trinidad. El hombre y su divinidad son

dos protagonistas de una historia de amor, en un diálogo desde que existe el mundo, en el orden de la naturaleza y de la gracia, a través de la comunión de amor²⁹³.

El bautismo es otro sacramento que en el texto encierra muchos significados. El principal, por supuesto, es el de purificar el hombre del pecado aunque el padre Granada dio mucha más relevancia al concepto de adopción del ser humano por la divinidad que le recibe como hijo suyo, donándole todas las virtudes y las gracias necesarias que son las fuerzas y las armas para derrotar al demonio. Como fue típico en la época del fray Luis, ser cristiano, es decir, hijo de Dios significaba mucho más que fe y creencias. Ser cristiano era símbolo de pertenencia a un territorio que no era turco, ni bárbaro, caracterizado según la visión del periodo como sitio donde se adoraban dioses, serpientes, etc. En la obra se insiste mucho en la univocidad de Dios, que era algo extremadamente importante y que se le tenía que agradecer.

Otros puntos sobre los que merece la pena centrar este análisis son el llamamiento, las inspiraciones divinas y la liberación y preservación de los pecados. La llamada corresponde a un cambio vital, un pasaje desde una vida llena de perdición a una de búsqueda incansable de Dios huyendo de todos los pecados. Este tipo de vocación aparece cuando la divina mano intercede en el proceso de conversión. Es una de las pocas representaciones de Dios donde no hay castigos sino buenos avisos. La reflexión de fray Luis va hacia ese estado de «privilegiado» del que recibe la vocación. En el llamamiento se elige otro camino; es un cambio direccional hacia las gracias a la fuerza divina, un cambio del propio destino desde una futura vida de disolución y vicios al abrazo de la luz celestial. Por otro lado, las inspiraciones divinas son los buenos propósitos que el ser supremo ofrece al hombre. Son obras del Espíritu Santo, como decía santo Tomás, que dona al alma y que despierta al cristiano devoto y le da la gracia para obrar. Por último, el autor explica la liberación y la preservación de los males del mundo como componentes que dependen exclusivamente de la misericordia divina. El hombre tiene que tener en cuenta que no hay un mal al que pueda huir sino por gracia de Dios. Esto es el beneficio «visible» que la divinidad da al humano a través del que no será sujeto a las fuerza malignas. Por lo tanto, la misericordia divina es esta preservación de los males, la única responsable para que esto no ocurra en el cristiano. Como consecuencia, todos los sacramentos son necesarios para la limpieza del alma y valen como el único método para reconciliarse con Dios. La comunión, como se explica

²⁹³ Luigi Borriello, «Fra Luigi de Granada e santa Teresa d'Avila»..., *Op.Cit.*, p. 172.

también en el *Gracioso convite* de Osuna, es el más importante de los sacramentos. En ella se incluía misterio, beneficio, gracia, amor, remisión de pecados. Es el lugar de encuentro del hombre con Dios donde el alma abraza a la divinidad, además, es participación del hombre a la gracia y a las virtudes de Cristo. En esto no se detiene mucho Granada porque lo que le interesa más es explicar a su lector, en esta parte de su obra, el sinfín de beneficios que cada día el cristiano recibe inconscientemente. Según el predicador granadino, incluso, existen tres tipos de beneficios especiales: los naturales, los de gracias y, por último, los de suerte. Los naturales son los que se relacionan con las habilidades naturales, es decir, el ingenio del hombre, la vida, la salud. Los de gracias son los dones particulares que se recibieron: la devoción, la caridad, la misericordia con los prójimos, etc. También hay que incluir el preservar al hombre del pecado, los confesores y maestros enviados por Dios para que el hombre viva bien. Los últimos son los de la suerte, es decir, las cosas y el patrimonio poseído, la honra, el lugar en el que se vive, el oficio, etc. Por lo que parece, fray Luis entiende por beneficio también los que el hombre no es capaz de ver y que preservan de los llamados «males ocultos» que el ser humano no es capaz de entender.

Un lugar especial en la descripción del padre Granada en su *Manual* lo ocupa la gloria. Esta reside en la esperanza actual del hombre en la que puede «espaciarse cuanto quisiere» considerando el soberano bien. La gloria de Dios se describe como una ciudad: «aquellos muros y puertas de piedras preciosas, aquellas plazas de oro purísimo y aquellas árboledas y fuentes de agua uiua». En la vida terrenal la gloria consiste solo en la imaginación de las cosas más hermosas y por las tiene que agradecer a Dios (según fray Luis, acto imprescindible y debido).

Básicamente, el temor al que se ha hecho mención anteriormente no se tiene que ver como un miedo hacia la divinidad sino como un inclinarse hacia Dios, tener cuidado y, a la vez, prestar la atención en él, hacer que el propio corazón permanezca en la divinidad. El agradecimiento es el paso inmediato que viene después, y se tiene que entender como acto que parte de la propia singularidad y llega a interesar la colectividad. Sucesivamente, el ofrecimiento es una entrega total de sí mismo a la divinidad. Es la forma que el cristiano tiene para decirle gracias a Dios por los beneficios recibidos y esclavizarse a sus pies.

No cabe duda de que la doctrina impartida en los dos textos es muy rígida, poco diplomática para el hombre. La divinidad es algo que se alcanza solo a través del sufrimiento, del sacrificio humano, del altruismo y de ir constantemente contra la

propia voluntad. Hacer la voluntad de Dios significa, para fray Luis, ir contra la propia naturaleza y escuchar solo la palabra de Dios. En este sentido la *Dottrina* es disciplina del cuerpo y de la mente. La oferta del ser humano tiene que ser total, desde las obras y los trabajos diarios hasta la propia persona y a todo lo que la divinidad encuentre en el hombre. Todo acto humano está profundamente relacionado con Dios y el cristiano tiene que creer en esta relación y en su ausencia en aquella área vital que es la oración: quizá sea esta la gran novedad aportada por Granada a la cristiandad. De igual manera, tiene que ocurrir con las peticiones que el hombre propone al ser supremo que interesarán, en primer lugar, el prójimo suyo. El predicador granadino en su lectura aconseja al cristiano tener una cierta confianza con Dios, pese a la enorme distancia, incluso por ser esta una relación natural entre el hombre y el divino, lo finito y lo infinito. No considera la misericordia como un acto forzoso, ni ilícito, sino natural y espontáneo. Pese a la dureza del castigo, a la punición del pecado, el hombre según fray Luis de Granada debe establecer una relación íntima con su divinidad, basada en la plena confianza y naturaleza de un eslabón que existe desde el propio nacimiento.

Volviendo a la versión de Zanchini, debido a las supresiones que el traductor en su forma de interpretación aplica, el texto italiano parece mucho más teórico que práctico porque muchas veces las elisiones adoptadas interesan las oraciones vocales que, al parecer, no interesaron excesivamente al *spedalingo* toscano. Es decir, lo que se prefiere es la explicación en general, la consistencia de cada sacramento y práctica y no lo que es la pronunciación, pese a que no faltan en la *Dottrina*. El traductor va construyendo el texto italiano según su intención principal: la doctrina. Lo que intenta proporcionar es una profundidad a la disciplina y a quien la practica a través de una perspectiva más teórica en lugar de una pronunciación de la oración vocal que podría ser inútil sin comprender antes el significado y el proceso de preparación de la oración.

La traducción también deja muchos espacios a los acontecimientos personales del padre Granada que prontamente se reproducen como en este caso:

Pocos días ha, que vn hombre de bien, queriendo pedir mercedes á vn Principe, escribió vna peticion, en la qual referia por su orden todos los seruicios, y jornadas que por su mandado auia hecho vn padre suyo en diversos tiempos, y lugares; y despues de referidos, y aplicados estos meritos vno por vno, pedia con tan grande rigor la satisfaccion, y premio de todos aquellos seruicios, como si él mesmo los

huuiera hecho. Pues esta misma es la causa que tenemos agora con Dios...(De la oración oral)²⁹⁴

En este caso, fray Luis cita un hecho real para compararlo a lo que debería hacer el ser humano con su Redentor. La esperanza del cristiano se materializó en la ayuda y en la protección de su Dios solo si tendrá fe y estará en la humilde espera en la llegada de su Salvador.

La tercera parte de la *Dottrina* está basada en la consideración y meditación de la vida de Cristo de Serafino de Fermo, reflexión que se debía mantener incasablemente en la memoria. Antes de la meditación es necesaria, igual que con la oración, la preparación. Sigue toda la metodología que analizada hasta ahora, es decir, el «hazimiento de las gracias», el ofrecimiento, la petición, etc., para despertar la devoción del cristiano. La meditación sobre la vida de Cristo no es un acto único, ni siquiera rápido. Es un proceso de meditación paulatina de cada detalle de la vida de Jesús Cristo que tiene que renovar al cristiano. Este tipo de reflexión significa, además, elegir determinados momentos de la vida del Redentor que conducen al amor divino. En este caso, fray Luis se dirige al devoto contemplativo explicando el misterio de la encarnación en los varios acontecimientos que dividen su vida terrena en: visita del Ángel; la Virgen que confiesa su inocencia; nacimiento y peregrinación de Cristo hacia Belén; circuncisión y la sangre esparcida; presentación al templo; adoración de los magos; pérdida de Jesús niño; ayuno y tentaciones; bautismo²⁹⁵; discurso de la predicación y, por último, los milagros.

En el centro de toda la oración el autor sitúa la Pasión de Jesús Cristo en la que todas las fuerzas se tienen que reunir. Es una concentración de todos los sentidos en una persona. En este marco, se empieza por el cenáculo y la traición de Pedro y no la de Judas que es lo que más llama la atención de fray Luis junto con la humildad del lavatorio, los acontecimientos más descritos en el texto. La reflexión sobre la oración en la huerta debe llevar al cristiano a hacerse cargo de todos los sufrimientos de Cristo que decidió ir pese a que fuera consciente de que encontraría a sus enemigos. La meditación de la prisión es otro recogimiento de todos los pensamientos sobre las injurias recibidas y el dolor de la Virgen. Por otro lado, la presentación

²⁹⁴ El ejemplar de Lisboa consultado y citado no incluye las páginas.

²⁹⁵ La meditación sobre el bautismo es muy interesante por centrarse en el agua bautismal como fuente que limpia los pecados humanos y no los de Dios.

antes los jueces es uno de los momentos en el que el escritor encuentra muchas dificultades y casi una imposibilidad de expresarse:

Yo no puedo escribir cuán amarga noche aquella pasare: pero por ti mismo hallaras en ella muchos puntos de compasion [...] ²⁹⁶.

Una situación análoga se encuentra también en la escena de Cristo que lleva la cruz:

Faltan para todo esto palabras y entendimiento. Ni por otra mejor manera se podia dar mejor a entender este negocio, sino tremiendo la tierra, y quebrantandose las piernas, y llorando los angeles amargamente ²⁹⁷.

Por otro lado, la muerte de Cristo se describe como una escena excesivamente terrible en la que el objetivo es el de mover a conmoción al lector con la ilustración detallada de todas las torturas que subió el cuerpo del Redentor.

El mensaje de fray Luis en esta parte de la *Dottrina* parece claro: no existe otro pecador y culpable que el mismo cristiano al que dirige sus escritos. Él tiene que hacerse cargo de la culpa de los sufrimientos de Dios y, aún más, en la plena humildad. Estas son las reglas básicas de su oración. Toda la simbología y el recuerdo-memoria de los acontecimientos de la vida de Cristo, de las obras, de los milagros son para mover el alma a la divina unión igual que Dios a través de Cristo hacía los milagros en la tierra. Por último, como se establece en la *Dottrina*, el alma por fe y devoción se unirá con él en la gloria.

La cuarta parte de la obra se abre con el conocimiento de sí mismo a través de la humildad, es decir, el desprecio de la propia persona. El propio conocimiento, necesario para llegar al ser supremo, es la forma de humildad para llegar a las otras virtudes. Se trata de la aniquilación cuyo fin es el conocimiento de sí mismo, práctica en la que el hombre se distancia del pensamiento de Dios para autoanalizarse y observar tanto su posición como la de Dios. Se examinan las diferencias de posiciones desde la propia mísera existencia comparada a la grandeza de Dios.

La *Dottrina* es una obra que observa la posición del hombre desde un punto de vista inferior, creándole un perfil inicialmente negativo para redimirlo solo

²⁹⁶ El ejemplar de Lisboa consultado y citado no incluye las páginas.

²⁹⁷ El ejemplar de Lisboa consultado y citado no incluye las páginas.

sucesivamente a la conversión. El cristiano nace como un ser culpable, pecador, pero tiene la posibilidad de redimirse y salvarse. Antes de la fe y conversión tiene que conocerse a sí mismo. La reflexión de Granada abarca el momento de la muerte y antes del propio nacimiento: en ambos instantes el cristiano se pierde en la oscuridad y en el olvido. Dios da al hombre la posibilidad de conocer la luz del nacimiento, le saca de las tinieblas. En este caso, la divinidad llega a ser origen del propio ser y en el conocimiento de sí mismo se observa más detalladamente el amor de Dios, el temor, la obediencia, la esperanza, etc. Mediante el propio discernimiento nace el de Dios y, al mismo tiempo, el de todas las virtudes.

La oración mental ocupa la quinta parte de la *Dottrina* de Zanchini. El autor se dirige al cristiano lector para explicarle la metodología de los ejercicios de la semana, exactamente como hizo Cisneros para su *Compendio*. La intención del padre Granada es solo la de aviar a los principiantes a las vías de la oración para luego entregarlos a las manos del Espíritu Santo. La fase que precede a la oración es una disposición del propio corazón hacia el divino, un prepararse al acto. La preparación es un recogimiento de la imaginación que se eleva hacia Dios y consistirá en fijar un sujeto para meditar ya a partir de la noche, de modo que se pueda retomar con más fuerza la mañana siguiente. En este caso se notan los influjos de los *Ejercicios* de san Ignacio de Loyola en el pensamiento de Granada. Paralelamente, la oración depende de la hora del día, en cualquier caso es necesario un arrepentimiento de los pecados cometidos (en particular en la oración de la mañana); si es por la tarde se examinará en el curso de la práctica todo lo que se hizo durante el día y acabará con la humillación.

Después sigue la *lectio*, es decir, la materia sobre la que se tiene que meditar durante el día y según la división semanal. Se trata de una revelación y de una respuesta según el estilo que el mismo Granada introdujo en la *Scala Paradisi* de san Juan Climaco. Sin prisa, sino con mucha calma, el cristiano aplica el intelecto para leer y gustar cuanto consigue entender. La *lectio*, punto de partida en el que se comienza a acceder a la vía de la oración, fue subordinada a la meditación (como toda la tradición del siglo XVI) y dependió de la distracción del corazón para la que se estableció un tiempo diferente para entrar en la plena oración. La materia principal de la meditación es sin duda la Pasión: el que padece, cómo padece, para qué padece, para quién parece. Siguen los actos afectivos, el agradecimiento y la petición (ambos proceden de la obsecración divina en la división establecida por san Pablo) que

propiamente se denomina «oración». El agradecimiento consiste en agradecer a Dios por todos los beneficios que ha obrado y, sobre todo, por cumplir el favor para el que ora en el curso de la oración. En esta se pregunta al ser supremo todo lo que conviene al cristiano empezando, una vez más, por la salud del prójimo o la de la Iglesia. Al principio, la oración se centra en las cosas que se pueden figurar con la imaginación como pueden ser los pasos de la vida de Cristo, la Pasión, etc. Hay veces en las que la meditación pertenece más al intelecto que a la imaginación, como puede ser la consideración de los beneficios de Cristo. La oración vocal tiene que ser determinada por los tiempos necesarios, es decir, no se debían saltar pasos que podían ser cruciales. El devoto se tenía que abismar totalmente en ella, sin especulaciones y con plena voluntad y necesitando de una previa ignorancia. Ignorancia, humildad, voluntad, afección a las cosas divinas, estos eran los elementos que Granada delineó como imprescindibles en la oración. El devoto tenía que apaciguar y mantener quieto el propio intelecto para disponer su voluntad y volver accesible el propio corazón que tenía que mantenerse vivo, atento, en un estado de elevación. En la oración vocal incluso la atención tenía que ser moderada y no dañina de modo que no impidiera la devoción. Al principio, la meditación tenía que ser moderada sin exagerar en la atención, sin desanimarse y dejar el propio ejercicio si desde el principio no se alcanzaban los resultados esperados. La duración debía ser alrededor de una hora y media o dos y, sobre todo, sin peticiones muy personales y de poca importancia. Cuando el alma fuera visitada en la oración por el ser supremo, el devoto tenía la obligación de no dejar pasar este momento vanamente sino que debía aislarse y escuchar la voz divina.

La sexta parte sobre la devoción quizá sea la más adecuada para este trabajo, ya que da una importante aportación a la definición de «devocional». Fray Luis explica que el principal daño a la oración es por falta de devoción. Para dar una dilucidación sobre el sentido de la palabra cita a santo Tomás, quien define la devoción como una virtud que facilita al hombre a obrar bien y de manera justa. La verdadera devoción extirpa y aborrece cada dificultad del alma, cada aburrimiento y la alinea para acoger cualquier bien. Es un don del Espíritu Santo necesario para eliminar la tibieza. La devoción no es el gusto para el divino, ni una cierto apego de corazón: las dos cosas sirven para llegar a la devoción que es virtud y estímulo para los demás. Fray Luis cita nueve medios que ayudan al cristiano a la devoción: un corazón determinado, apartar el corazón de cada pensamiento vano, proteger los

sentidos, la soledad, la *lectio* de los libros espirituales y devotos, ayudar la memoria con el pensamiento continuo de Dios, perseverar en los buenos ejercicios, asperezas y abstinencia corporales, obras de misericordias. Por otro lado, propone otras nueve cosas que impiden la devoción (en la *Dottrina* puede que Zanchini se equivoca en poner el término ‘oración’ en lugar de ‘devoción’) y son: los pecados tanto veniales como mortales, los remordimientos de la conciencia, cualquier tipo de amargura del corazón, demasiadas solicitudes, demasiadas ocupaciones, los deleites y consolaciones sensuales, el deleite que viene del demasiado comer y beber, el vicio de la curiosidad y las interrupciones de los santos ejercicios.

En la *Dottrina spirituale* hay espacio también para las tentaciones comunes provocadas por la falta de consolaciones espirituales, por la lucha entre los pensamientos inoportunos, la blasfemia e infidelidad, la desconfianza de hacer provecho. Contra los pensamientos inoportunos, el remedio es luchar con ellos en plena humildad y dirigirse hacia Dios sin afán. Las blasfemias (son más bien culpas) hay que despreciarlas y no temerlas. Mientras que para la infidelidad hay que acordarse de la pequeñez de la naturaleza humana y, por otra, de la grandeza divina: «cerrar los ojos de la razón y abrir solo los de la fe, sobre todo, si se quiere mirar las cosas divinas». Contra las tentaciones de la desconfianza y presunción es importante considerar el primer negocio como la divina gracia, es decir, desconfiar en la propia virtud y confiar en la bondad de Dios. El fin último de todos los ejercicios espirituales y de toda la vida espiritual es la obediencia de los mandamientos de Dios y el cumplimiento de la voluntad divina. La verdadera prueba para el hombre no consiste en la oración sino en la paciencia de las tribulaciones.

La oración vocal tenía una utilidad específica para todo género de persona. En particular, para los que no se aplicaban y no lograban tener una meditación (para los que no sabían latín se aconsejaba la oración mental). Hay que recordar que el mismo tratado está escrito en castellano y traducido al italiano para los que no tenían un conocimiento de latín, y que es un libro de devoción para despertar la del cristiano. Con estas unidades sobre la oración vocal, la *Dottrina* adquiere una connotación práctica, sin embargo, es un texto constituido por la gran mayoría de reflexiones teóricas y menos prácticas. Volviendo a la oración, se propone una subdivisión de siete tipologías: la primera es para despertar en el alma el temor de Dios; la segunda, es de las laudes divinas; la tercera es dar las gracias por los beneficios recibidos; la

cuarta es el amor de Dios; la quinta la esperanza en él y, por último, la sexta en la que se trata sobre la obediencia.

Otro tipo de metodología se aplica también a la confesión y a la comunión. El primer sacramento valdrá también para los devotos que no saben qué decir en la confesión. Los pecados estarán divididos entre los que van en contra de Dios, en contra de nosotros mismos y en contra el prójimo. Fray Luis establece una diferencia entre los que denomina «imperfecciones» y pecados veniales. En ambos casos tiene que haber un arrepentimiento verdadero de las culpas y no de un simple alejamiento del pecado de la propia conciencia. El cristiano tiene que arrepentirse hacia Dios, hacia sí mismo y el prójimo. Por otro lado, para recibir la comunión había que «aparejar» la propia ánima, limpiarla y purificarla y tener temor, reverencia y creer en la encarnación de Dios en la hostia consagrada. Incluso, era aconsejable practicar oraciones vocales antes de la comunión como si fuera un verdadero ritual.

La instrucción y regla para vivir bien es una de las secciones de la obra más interesante inspirada a los textos de Herp y de Serafino de Fermo. La motivación central de estos ejercicios espirituales es crear a un hombre nuevo y no para vivir en la tierra sino en el cielo. Corregir y mortificar todos los vicios de la naturaleza y llegar a ser hombre espiritual. En el cristiano se esconden dos estados de culpa, uno al principio de su vida y el otro después. El primero no es para corregir, mientras que el segundo necesita ser mortificado. Todo empieza por el fin de conseguir un hombre bueno y virtuoso, generando las virtudes en el alma y eliminando los vicios. Sin la segunda no se puede eliminar la primera. La propia naturaleza se gana a través del trabajo, de los martirios. Con este propósito fray Luis cita la metáfora de la serpiente que para cambiar su piel entra en un agujero muy estrecho. Por tanto, la primera cosa que el devoto tiene que hacer es eliminar todas las malas costumbres. Reconocer y examinar todos los vicios a los que se siente inclinado y cambiarlos en virtudes contrarias. Como con las plantas, según otra preciosa metáfora del padre Granada, había que extraer las raíces, los malos vicios y volver a plantar otros. La primera planta que el cristiano debe hincar en el árbol de la vida es la de la caridad.

Una de las prácticas para el vivir bien es el juicio de la propia conciencia que se tiene que practicar, por lo menos, una vez al día. Es un examen de los propios pensamientos, obras, palabras, etc. que marca una victoria sobre los vicios y la propia voluntad. Las virtudes que hay que ejercitar se descubren en los trabajos, en los castigos, en las penitencias. Fray Luis expone una breve descripción sobre cada

una de las virtudes empezando por la esperanza y pasando por la humildad, la paciencia, la pobreza de espíritu, la castidad, la mortificación, la virtud del rigor y aspereza, el silencio, la modestia interior, el amor a la observancia, la imitación del fundador de la religión, la discreción y, por último, la obediencia. Comenzando por la humildad, se tiene en cuenta como exterior e interior. Es el fundamento de las otras virtudes con las que el hombre tiene que tener en cuenta que es un ser indigno. «La paciencia es obra de perfección», dice fray Luis citando a san Jacobo. Tiene tres grados: el primero que son las tribulaciones e injurias sin quejarse de ellos; el segundo, no solo es padecerlas sino también desearlas por amor y, por último, alegrarse en las tribulaciones. Siguiendo el listado del predicador español se encuentra «la pobreza de espíritu» que equivale a no poseer nada y al desprecio de todas las riquezas por Cristo. La castidad por la que hay que tener cuerpo y corazón de ángel; la mortificación, en concreto de la propia voluntad con la que hay que domar el propio corazón, contradecir y mortificar los apetitos y deseos tanto lícitos como ilícitos, incluso ir contra la propia naturaleza. La virtud del rigor y la aspereza castigan la carne y levanta el espíritu cortando las raíces de todos los males. El silencio es la llave de la devoción, la discreción de la castidad, y de la vergüenza. La soledad, compañera del silencio, según fray Luis, ayuda a guardar la inocencia y la paz. Es imprescindible que el cristiano tenga amor a la soledad, huir de la compañía de la disolución. Las últimas virtudes son la modestia interior con la que se tiene que hablar, vestir, caminar, conversar, etc. con absoluta sobriedad. El amor a la observancia que ve la religión como imitación de Cristo; la imitación del fundador de la religión que sirve de modelo para seguir la grandeza de la caridad, la salvación del alma, continuación de las oraciones, el rigor de la abstinencia y el amor a la pobreza de los maestros de la religión. La discreción según la que todo tiene que ir medido por la razón es otra noción que fray Luis retoma de Serafino de Fermo. Por último, el padre granadino sitúa la obediencia, suma de todas las virtudes. En ella se guardan todas las virtudes y se subdivide en cinco grados: el primero es la obediencia a los mandamientos de Dios; el segundo, a los consejos; el tercero, a las amonestaciones; el cuarto, a conformarse con la voluntad divina; el quinto, es la obediencia a los ministro de Dios a los que hay que obedecer con obras exteriores sin voluntad, con voluntad, con voluntad e intelecto.

El conseguimiento de las virtudes fray Luis lo explica a través de la metáfora del enfermo que no tiene hambre y a quien hay que provocar apetito. De

igual manera con las virtudes, para las que uno de los principales métodos para obtenerlas es mediante la devoción, el hombre vuelve a ser capaz de entender las obras de Dios. La dificultad de la devoción nace de la corrupción del sujeto y de un corazón infecto por el pecado. Por la corrupción la virtud no llega a ser la misma, es más blanda. Hay que corregir la malicia del propio corazón y disponerlo para que quiera solo cosas buenas:

El martillo de la mortificación imprescindible para romper y deshacer los contrarios de la naturaleza, y el calor de la devoción para volver tierno el corazón, y obedeciente a los golpes del martillo²⁹⁸.

La *Dottrina* termina con los medios que sirven para aficionarse a la devoción. El primero es mediante los sacramentos; el segundo es la meditación de las cosas espirituales, es decir, de los beneficios divinos y de la vida de Cristo. La vida espiritual empieza por la oración y consideración para atraer el espíritu del amor y temor de Dios. El tercero es la *lectio* que se aprende en los libros espirituales y devotos. En conclusión, para la devoción son necesarias tres cosas: mortificar todos las malas inclinaciones de del alma y todos los vicios; adornarla y embellecerla con las virtudes y procurar, con todos estos ejercicios, la gracia de la devoción. Una vez más, el padre Granada demuestra una cierta facilidad de acceso a su obra por cualquier tipo de lector ya que se dirigirá a todos. Todos podían aspirar a la perfección cristiana a través de la práctica de la oración. Esta fue la exclusividad de una obra como la *Dottrina* que se instauró en Italia junto con las traducciones que la precedieron.

Como se anticipó, la última parte de la *Dottrina spirituale* de Giulio Zanchini consiste en el breve opúsculo de Francisco Arias, el *Ejercicio divino de la presencia de Dios* que el traductor toscano extrajo del *Aprovechamiento espirital* del jesuita español. No necesario explayarse demasiado en este escrito ya que se aleja de la temática principal, por lo tanto, solo es oportuna una aproximación.

En línea general, este breve tratado consiste en la perseverancia de tener a Dios presente durante toda la vida y en cualquier momento, como se anticipa también en el título, delante de sí mismo y mirándole con los ojos no del cuerpo sino del alma y con los de la fe. El opúsculo, que va más allá de la ascética y de la

²⁹⁸ El ejemplar de Lisboa consultado y citado no incluye las páginas.

preparación espiritual, exhorta al cristiano a hacer provecho de la virtud y alcanzar la perfecta unión con Dios. El devoto tiene que tener presente a Dios con diligencia, levantando el corazón hacia él en el pleno de la oración (posiblemente vocal ya que de esta manera viene recomendado también en la Sagrada escritura). Este es el ejercicio central del tratado gracias al que es posible llegar a la perfección perseverando en la búsqueda de Dios. Tener a Dios siempre presente ayuda a evitar el pecado por temor y por vergüenza. La presencia divina da al devoto la victoria sobre las tentaciones, le anima a luchar en el bien, a resistir a cada tentación. Por lo tanto, la única mención para vencer a los demonios, igual que con san Antonio, es a través de la memoria continua de Dios. Con el ejercicio de la presencia de Dios el devoto adquiere la estabilidad del corazón y la perfección de todas las virtudes. El pecado crea un alejamiento de Dios, una inestabilidad, al contrario que el amor. La memoria de Dios interesa a todo hombre, y a todas sus partes interiores y exteriores. Gracias a este se obtiene alegría y consuelo espiritual y la salvación del alma que se ve rodeada de tristeza en la tierra. De modo que, levantando los ojos a Dios se consuela con las santas inspiraciones. No solamente el intelecto se ha de ocupar de Dios sino también la voluntad. La última parte del *Ejercicio divino* trata sobre los deseos del corazón, denominados «aspiraciones» y a través de los que el alma sigue la vía unitiva y se levanta hacia Dios. Estos deseos, aspiraciones, y afectos los declarará el devoto hablando con Dios durante algunas oraciones muy breves. La fuerza de estos demuestra el amor del cristiano que es tan grande que lleva el alma a la unión con la cosa que más ama.

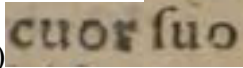
VII.4. La comparación de la *Dottrina spirituale*

Confrontar la traducción de Giulio Zanchini con la obra original castellana de fray Luis de Granada significa, antes de todo, descubrir los textos que se utilizaron para dicha versión italiana. Como ya se ha señalado en las secciones anteriores, no se reconoció la correspondiente castellana de algunas páginas debido a la ingente cantidad de escritos que el Cicerón de la cristiandad ha dejado. Sin embargo, excluyendo el texto italiano que concierne al opúsculo del jesuita Francisco Arias, parece ser que el *Memorial de diuersas oraciones* ocupa más de la mitad de la *Dottrina spirituale*. Con exactitud, son 152 páginas que permiten afirmar que la traducción está basada prácticamente en el traslado del *Memorial* y, concretamente, sobre la *editio princeps* de Lisboa cuya fecha permanece desconocida. La obra de fray Luis era una de las pocas ediciones, quizá la única, que todavía no se había traducido al italiano y parece que Zanchini en 1602 aprovechó el momento para volverla al vulgar toscano. Gracias a la digitalización, se propone una comparación de los dos textos en ambos idiomas, igual a la que hicimos para la obra de Cisneros. Parece ser un método mucho más agradable durante la lectura y que, lamentablemente, no se ha podido aplicar a todas las comparaciones efectuadas por falta del material todavía no digitalizado.

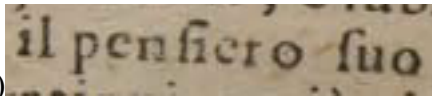
Cualquiera de los textos del padre Granada que Zanchini traduce para componer la *Dottrina* presenta, en líneas generales, las mismas características y se adoptan las mismas técnicas de traducción. La versión italiana es una de las más cuidadas y precisas traducciones literales compuestas por el traductor toscano que se analizó. A través de un primer cotejo, emergen solo dos características contundentes. La primera es la clásica técnica de inversión a la que Zanchini ha acostumbrado a su lector. La segunda es una interpretación mínima de algunos términos y parece ser una característica propia de la *Dottrina spirituale*. Sucesivamente, a lo largo de la obra, se observa cómo las técnicas adoptadas serán idénticas a las otras traducciones, como la de sintetizar y perfeccionar, cuando es posible, el texto castellano volviéndolo más sencillo. Está claro que no se pretende citar, de todas las técnicas tratada, la multitud de casos que se repiten a lo largo del texto, sino solo presentar una aproximación que acercará al método de traducción adoptado por Zanchini.

Comenzando por las inversiones, no cabe duda de que la más empleada sea la pronominal, una de las diferencias esenciales que caracterizaba las dos lenguas durante este periodo y al que Zanchini permanece fiel a lo largo de todo el texto. Es una tendencia que se verifica, sobre todo, en la posición de objeto del sustantivo al que se refiere como se observa en estos tres ejemplos:

a) 

b) 

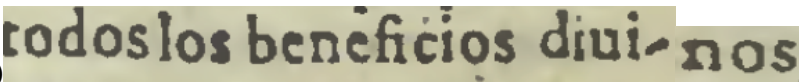
c) 

d) 

e) 

f) 

En todos los casos la posición del adjetivo posesivo, que concuerda con el nombre al que se refiere, será después del sustantivo. Es evidente que se trata de una forma arcaica y relativa al uso del italiano antiguo durante el periodo de la traducción. Ocurre también con los adjetivos calificativos que, en posición sintáctica de objeto directo, vienen antes del sustantivo al que corresponden:

a) 

b) per tutti i diuini beneficij

c) el pēfamiēto vano

d) il vano pen- fiero

e) dolores estraños

f) strani dolori

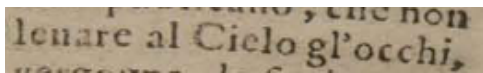
g) la puidēcia paternal

h) e la pater prouidentia

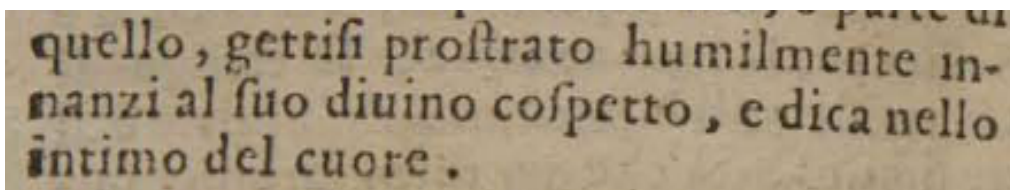
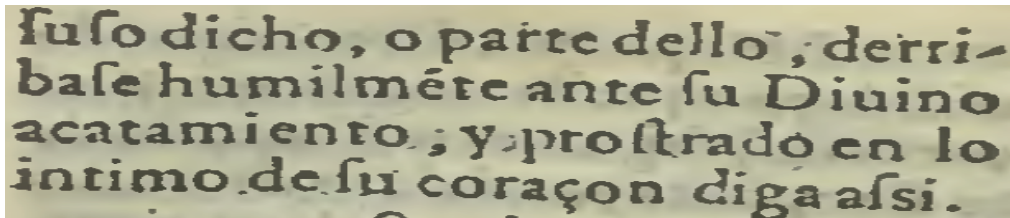
Hablando siempre del objeto de la sintaxis, se encuentran casos en los que Zanchini prefiere modificar el orden clásico de la estructura oracional enredando los complementos que generalmente se quedan invariados. La disposición clásica de sujeto + verbo + objeto directo de la estructura castellana:

alçar los ojos al cielo

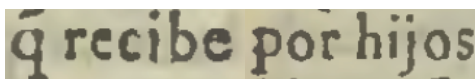
Se modifica en la versión italiana:



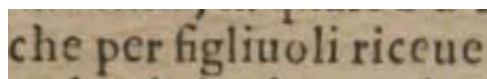
Se podrían citar una multitud de ejemplos para demostrar la constancia con la que Zanchini produce estos «cambios» para adaptarlos a la traducción y a su italiano. En el caso en que el adjetivo, en la obra castellana, anticipa el sustantivo, el traductor italiano lo traduce literalmente sin ningún tipo de alteración, como en este caso:



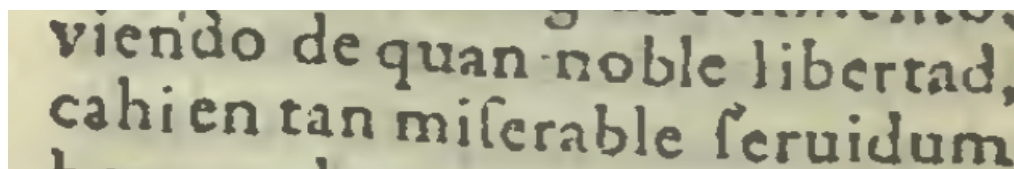
En el ejemplo que propuesto se nota, además, un cambio de posición del verbo ‘decir’, que en italiano viene antes del complemento circunstancial de lugar «en lo íntimo de su corazón». Y el participio «prostrado» que en italiano se relaciona con el verbo «gettisi». Las variaciones de la posición de los verbos no es fácil de localizar por sus continuos cambios. En la siguiente confrontación ocurre exactamente el contrario de lo que se observa en el ejemplo anterior:



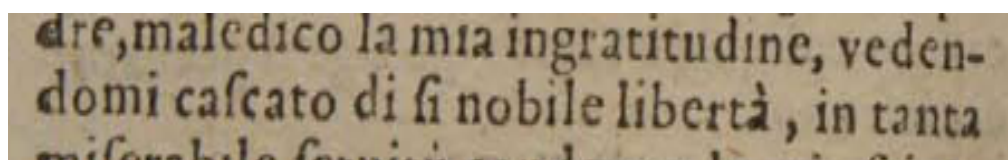
El verbo que en castellano viene antes del complemento de causa, en italiano se encuentra después:



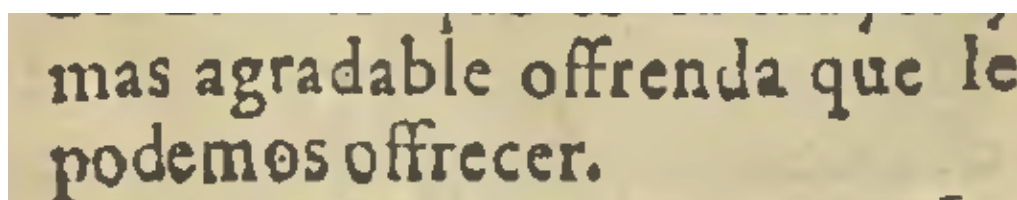
La construcciones verbales unidas en italiano se prefieren a una división de los verbos. Además, se distinguen de una posición lateral de la oración:



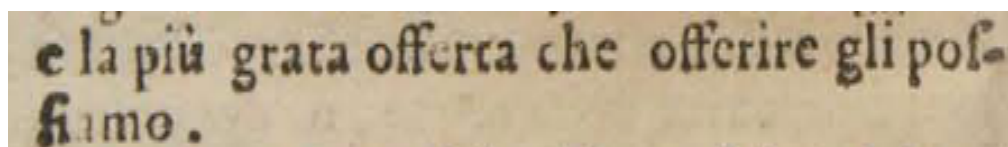
a una más central donde el verbo adquiere más importancia:



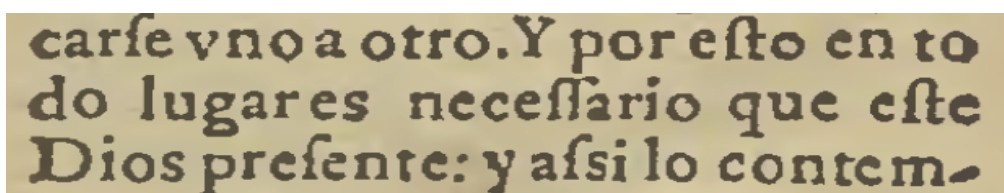
La misma circunstancia pervive en este ejemplo:



Parece que Zanchini diera más importancia a esta «regla» que al mismo estilo. En su traducción está dispuesto a sacrificarlo, como se nota en los dos términos «ofrenda» y «ofrecer» que, pese a la diferencia de la categoría a la que pertenecen, su aproximación perjudica tanto la estética del texto como la lectura por lo menos desde una perspectiva actual:

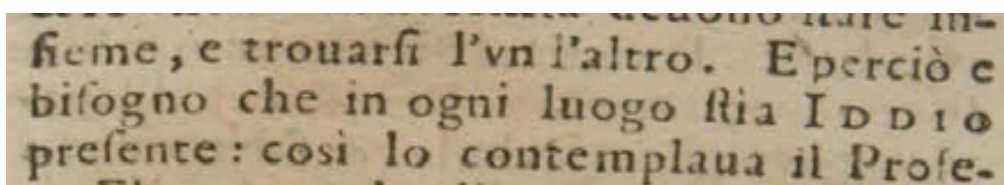


Por otro lado, las disposiciones del verbo en una posición más central o inicial de la oración, que observada ya en otras traducciones, no siempre hacen mella en el texto, que la mayoría de las veces mantiene el ameno estilo castellano:



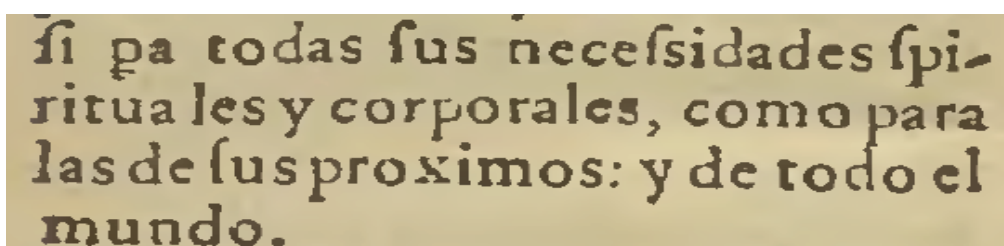
carfe vno a otro. Y por esto en to
do lugares necessario que este
Dios presente: y afsi lo contem-

que se reflejará plenamente en la *Dottrina* de Zanchini:



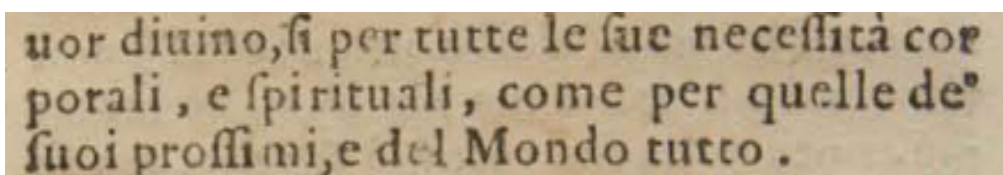
fime, e trouarsi l'vn l'altro. E perciò e
bisogno che in ogni luogo sia I D D I O
presente: così lo contemplaua il Profe-

Por último, hay algunas inversiones de palabras en las que no se podría justificar la motivación por pertenecer totalmente al gusto del traductor. Como se observa en los siguientes casos:



si pa todas sus necesidades spi-
rituales y corporales, como para
las de sus proximos: y de todo el
mundo.

Los términos «spirituales» y «corporales» se invierten sin ninguna modificación. Las suposiciones pueden ser varias. Se podría tratar de un texto castellano diferente, o ir listando las palabras según un orden alfabético, o considerar más importante un término en lugar de otro, etc. De todas formas, cualquiera puede ser la causa, el significado, como se puede apreciar del ejemplo, quedará invariado:

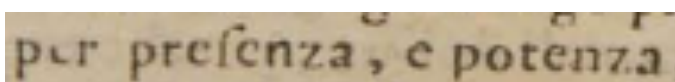


uor diuino, si per tutte le sue necessità cor
porali, e spirituali, come per quelle de'
suoi prossimi, e del Mondo tutto.

Sin duda, la inversión de dos palabras, que aparentemente pertenecen a un breve listado, no depende de una intención de ordenarlas alfabéticamente como se demuestra en la siguiente comparación:



por potēcia y prefencia:

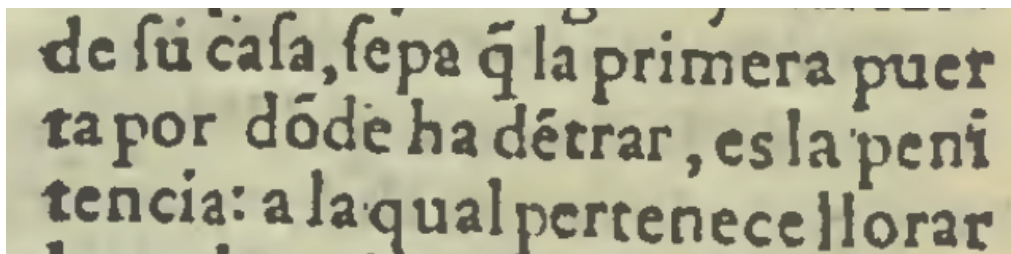


per prefenza, e potenza

Concluyendo, tratar el sinfín de inversiones halladas lo largo del cotejo es una empresa ardua que llevaría a la misma conclusión: la inversión es una técnica de la traducción literal de Zanchini. Podría ser una forma de interpretación dentro de los límites literales a los que se circunscribe. También, es un sistema para modificar el texto hacia aquel sonido del vulgar toscano que ya no está presente en el italiano actual.

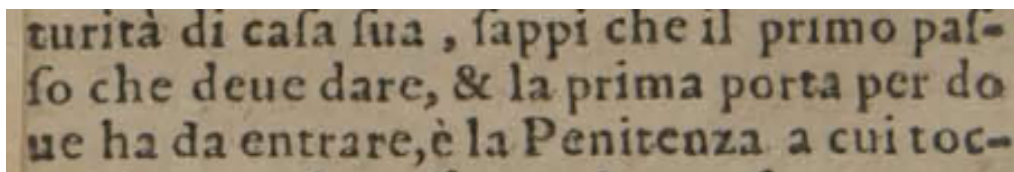
Analizando las traducciones de Zanchini se descubren sus técnicas de traducción allá donde el texto castellano se aleja de la consuetudinalidad generalmente posible en el traslado palabra por palabra. Por otro lado, cada traductor es consciente de los límites de las palabras del propio idioma, igual que Zanchini conocía los suyos al traducir al vulgar toscano. A partir de allí, el texto de la *Dottrina spirituale* se va desarrollando según una metodología que aprendida también en las traducciones de los otros autores españoles tratados en el curso de esta investigación. Los puntos imprescindibles sobre los que se basa también esta traducción, que se pueden considerar las tendencias principales del traductor, son: precisión; explicación, en el caso de que el texto lo necesite; síntesis, cuando el texto lo permita y sencillez de las estructuras semánticas y de las palabras en la lengua de llegada. De

esta manera se explican las varias añadiduras con función aclaradora que Zanchini introduce en el texto de la *Dottrina*:



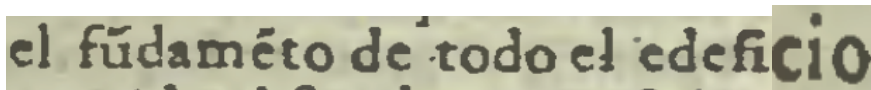
de su casa, sepa q̃ la primera puerta por dōde ha dētrar, es la penitencia: a la qual pertenece llorar

«Puerta por donde has de entrar» se expresará también como el primer «paso que tienes que hacer» al italiano:



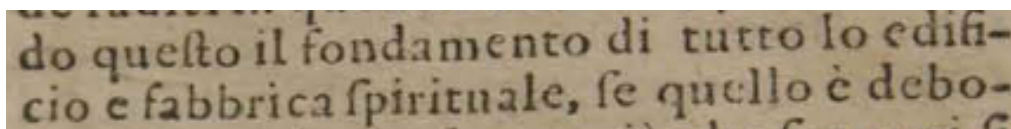
turità di casa sua, sappi che il primo passo che deue dare, & la prima porta per doue ha da entrare, è la Penitenza a cui toc-

o, también:



el fūdamēto de todo el edeficio

En «edificio» y «fabrica espiritual»:



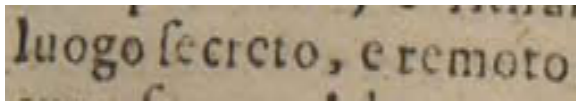
do questo il fondamento di tutto lo edificio e fabbrica spirituale, se quello è debo-

Muchos de los adjetivos castellanos como:



lugar secreto

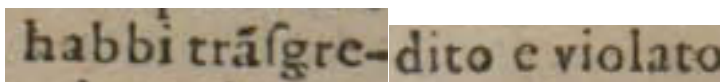
llegarán a doblarse al italiano:



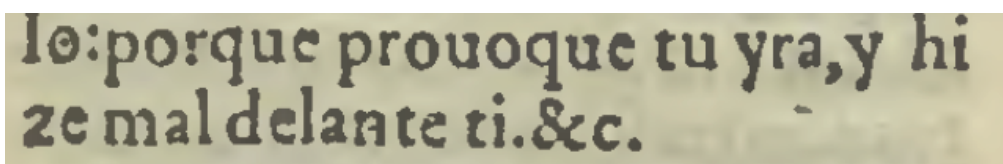
Incluso algunos verbos que al parecer resultaron más complicados trasladar como:



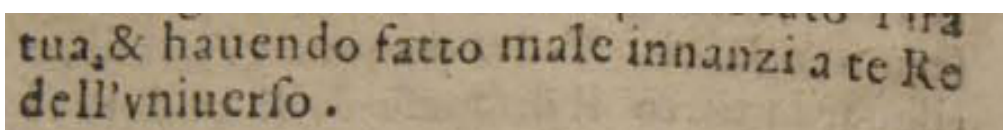
encontrarán una interpretación exacta en el fortalecimiento del verbo italiano:



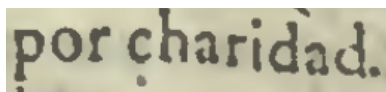
Otras añadiduras se producen para aclarar un significado que en la lengua de llegada parece muy importante y, por tanto, se quiere evidenciar por qué falta en la lengua de origen:



La forma tónica del pronombre personal «ti» se especifica, ya que se está tratando de Dios:

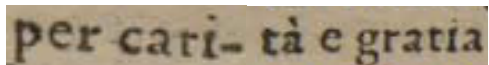


La añadidura sirve al traductor italiano incluso para reforzar un concepto que considera excepcionalmente importante o, también, para introducir otro nuevo sin alterar particularmente el texto y permaneciendo en la misma línea argumentativa. Por ejemplo:



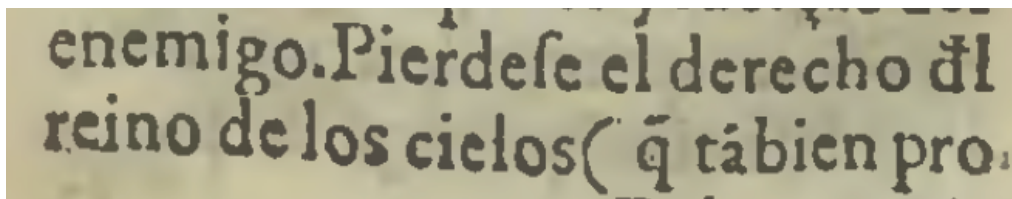
por charidad.

llega a ser:



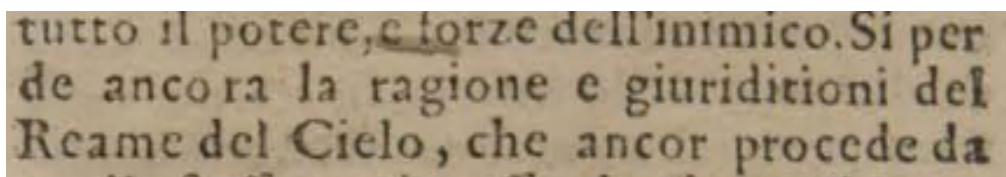
per cari- tà e gratia

o, también:



enemigo. Pierdesse el derecho del
reino de los cielos (q̃ tábien pro

el «derecho» será «razón» y «jurisdicción» al italiano:



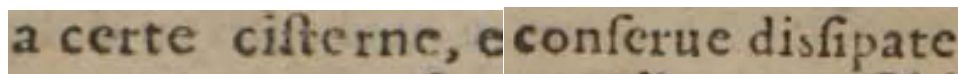
tutto il potere, e torze dell'inimico. Si per
de ancora la ragione e giuriditioni del
Reame del Cielo, che ancor procede da'

Otro tipo de añadidura son verdaderas explicaciones como ocurre con:



algi- bes rotos

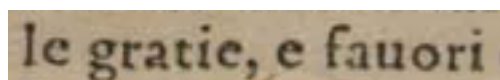
traducido como:



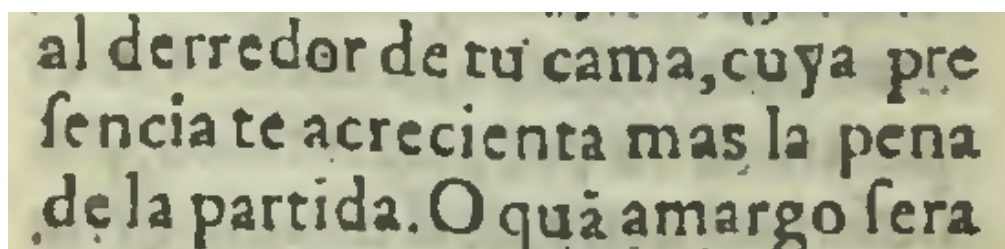
También, palabras cuyo correspondiente en las lenguas de llegada parece tener un sentido más reducido y no «completo». Por ejemplo:



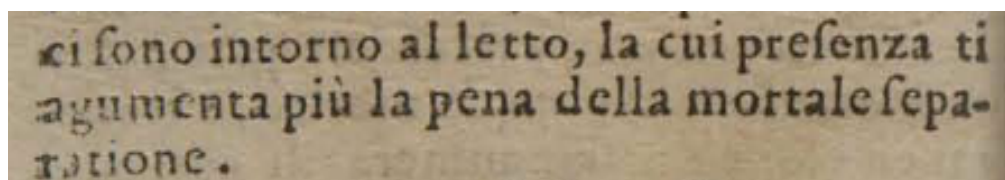
que cambia en:



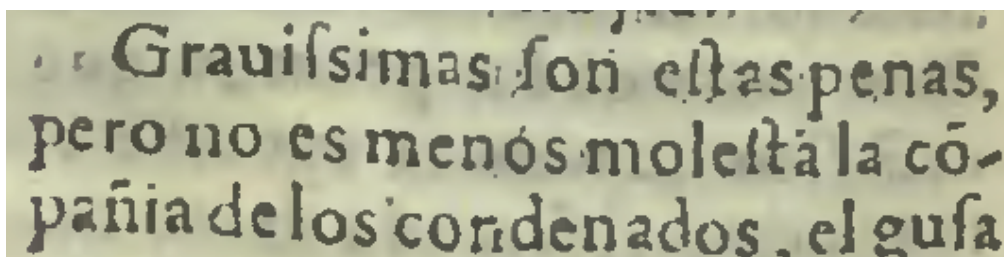
O, incluso, más herméticas como el vocablo «partida» relativo a la muerte:



que Zanchini traduce:

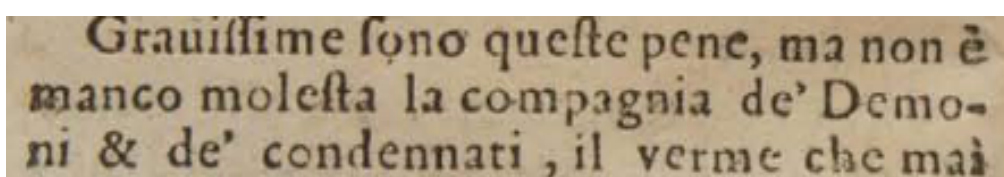


Algunos «complementos» son más significativos y parecen dictados más por un juicio personal del traductor, como es el caso del siguiente ejemplo:



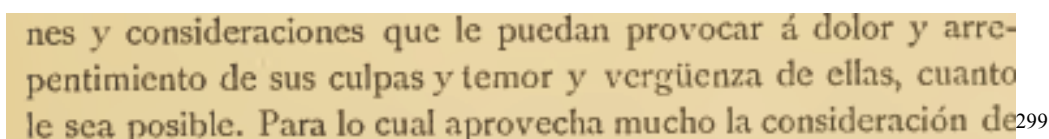
... Grauissimas son estas penas,
pero no es menós molesta la cõ-
pañia de los condenados, el gusa

a los «condenados» se añade los «demonios» en la versión italiana:



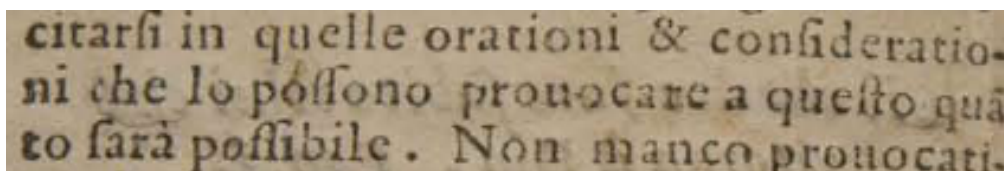
Grauissime sono queste pene, ma non è
manco molesta la compagnia de' Demo-
ni & de' condannati, il verme che mai

Como se observó en otras ocasiones, una de las técnicas más empleadas por Zanchini en el proceso de simplificación textual en la lengua de llegadas, es la elisión. Reiterando, no es una técnica que afecta mucho al sentido general del texto, ni siquiera al párrafo o al periodo traducido como en el siguiente enunciado castellano:



nes y consideraciones que le puedan provocar á dolor y arre-
pentimiento de sus culpas y temor y vergüenza de ellas, cuanto
le sea posible. Para lo cual aprovecha mucho la consideración de²⁹⁹

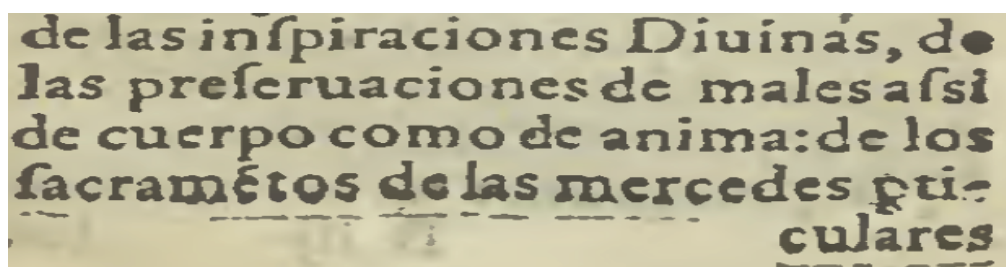
Sin «dolor y arrepentimiento de sus culpas y temor y vergüenza de ellas», la frase italiana pierde algunos detalles pero no el significado general de la frase:



citarli in quelle orationi & consideratio-
ni che lo possono prouocare a questo quã-
to farà possibile. Non manco prouocati.

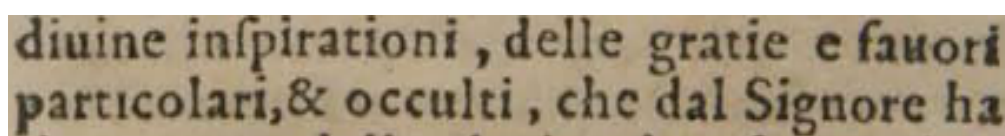
²⁹⁹ Seguimos siempre comparando el *Manual* de Lisboa pero con una edición moderna: *Luis de Granada, Obras de Fr. Luis de Granada de la orden de Santo Domingo*, Edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo de la misma orden doctor en Filosofía y letras, lector de Teología, T. XI, Madrid, imprenta de hija de Gómez Fuentenebro calle de Bordadores, Núm. 10, 1906.

En algunos enunciados la diferencia entre las dos frases en los dos idiomas es apenas perceptible, como ocurre en la siguiente frase:



de las inspiraciones Diuinas, de
las preseruaciones de males assi
de cuerpo como de anima: de los
sacramētos de las mercedes pti-
culares

traducida:



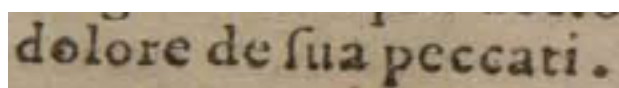
diuine inspirationi, delle gratie e fauori
particolari, & occulti, che dal Signore ha

De todas formas, las elisiones se pueden entender como una forma de interpretar el texto, o como una de las pocas técnicas que el traductor emplea para sistematizar el texto castellano en la lengua de llegada, pese a sacrificar unas partes muy cortas de la obra original. Las elisiones pueden variar en longitud, desde una palabra:



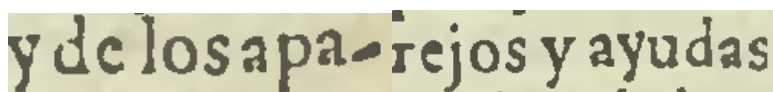
dolor y amor recimiento de sus peccados.

que Zanchini traslada:



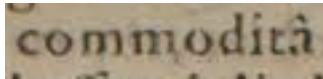
dolore de sua peccati.

Incluso es posible que encuentre la palabra que pueda resumir más términos castellanos como ocurre con:



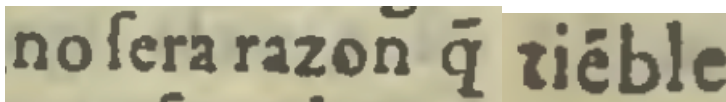
y de los apa-rejos y ayudas

que reduce con el término:



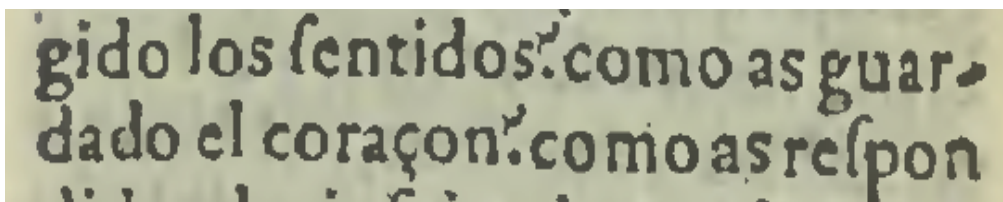
commoditâ

También se hallan elisiones en construcciones como:



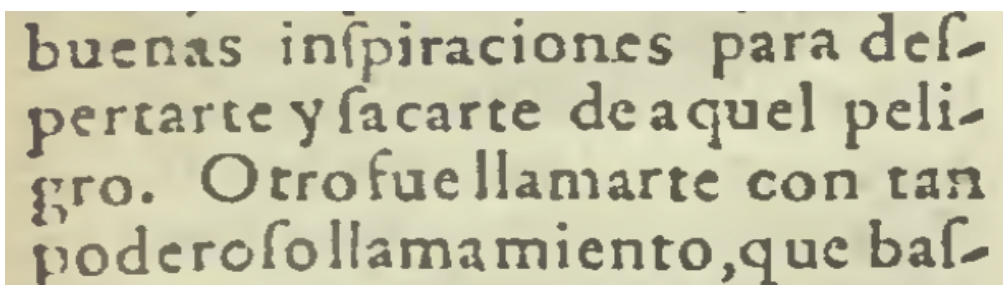
no fera razón q̄ tiēble

O, preguntas:



gido los sentidos: como as guar-
dado el coraçon: como as respon

En algunas ocasiones recorta el texto y une los enunciados como se hallan en este ejemplo:



buenas inspiraciones para des-
pertarte y sacarte de aquel peli-
gro. Otro fue llamarte con tan
poderoso llamamiento, que bas-

que Zanchini traduce:

darti tanti auuili, e maestri, e iuegnatori,
e tante buone spirationi da destarti con sì
potente vocatione, che bastasse a rompe-
re le catene con che eri prigione, come
erano il diletto del vitio, e la potestà del

Otras veces, reduce e invierte el enunciado:

cio: Pues ninguna otra cosa piẽ-
ses q̃e el sacramento de la Con-

que en la *Dottrina* pasa a ser:

Non pensar dunque che sia altra cosa

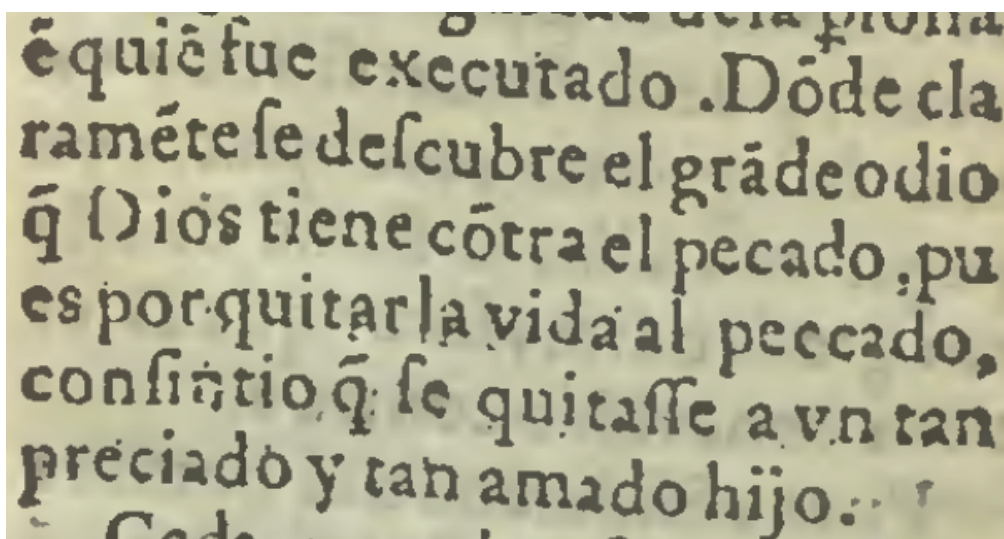
Algunas elisiones afectan también a palabras muy significativas como «spirituales»
en la siguiente frase:

da para todas las necesidades
corporales y spirituales de nue-

que se traduce solo:

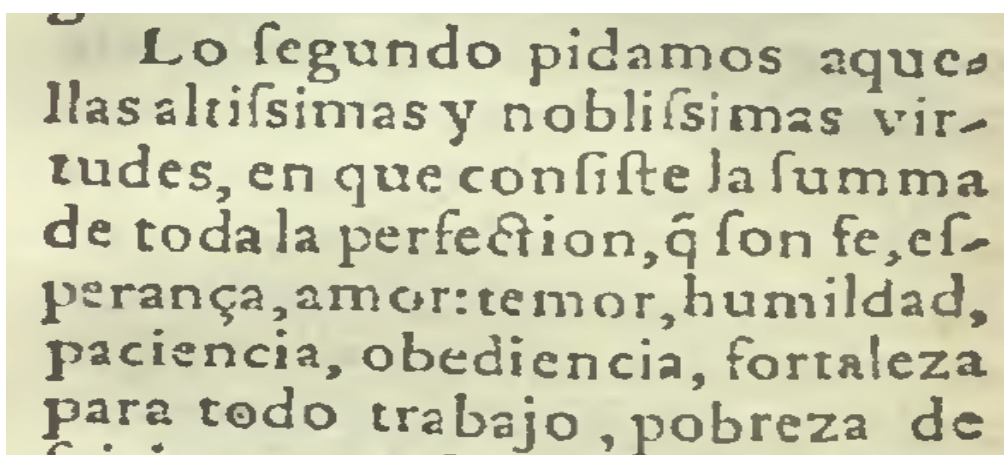
corfo, & aiuto per tutte le ne-
cessità corporali de nostri prossimi, che è

O, también, periodos enteros como:

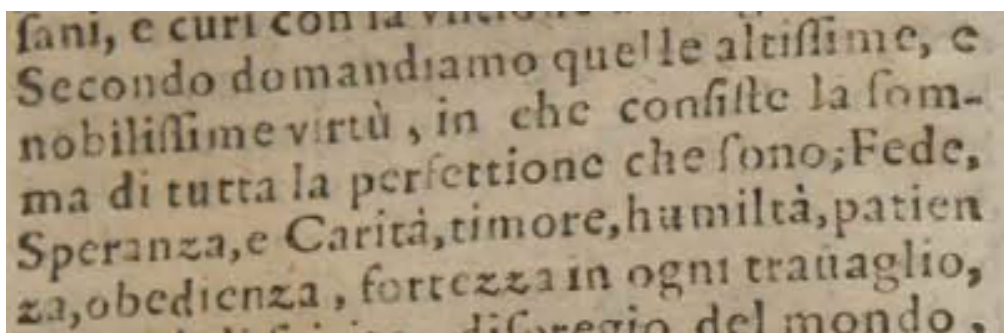


En cualquier caso, el traductor no trata de eliminar conceptos en la *Dottrina*, sino ir adaptando e interpretando, aunque en los confines de la literalidad, el texto de origen a la lengua de llegada.

Antes de exponer algunos ejemplos sobre los que se podrían considerar «interpretación en la literalidad», hay que decir que en la *Dottrina* Zanchini intenta constantemente perfeccionar el texto italiano aportando, en varias ocasiones, unas mejoras, aunque muy sutiles, al texto de Luis de Granada. Obsérvese por ejemplo este periodo:



Quizá en el texto castellano falte una de las virtudes teologales, la caridad, que no se citan en el *Manual* y que el traductor toscano supuestamente introdujo en su versión:



También, en ocasión del cántico de los tres jóvenes quemados en Babilonia, el texto se citará totalmente en la versión italiana mientras que fray Luis lo abreviará y al final escribirá:

çado en todos los siglos. &c. hasta el fin de este cantico.

La división de la *Dottrina* está mucho más marcada que la del *Manual*. El rigor y la precisión del traductor se nota en las subdivisiones de capítulos que no se produce en el texto castellano, como la siguiente:

*Del Sacramento della Commu-
nione .*

O, simples adaptaciones incluso en el listado de las argumentaciones que se tratarán a lo largo de la traducción, y diferente de la división de fray Luis, como ocurre con esta:

el.iiij.del baptismo:el.v.đl llama
miento:el.vj.delas inspiraciones
diuinas:el.vij.đ las pseruaciones
de males:el.viij.de los sacramen-
tos:el.ix. de los beneficios parti-
culares:el.x.de la bienauenturan

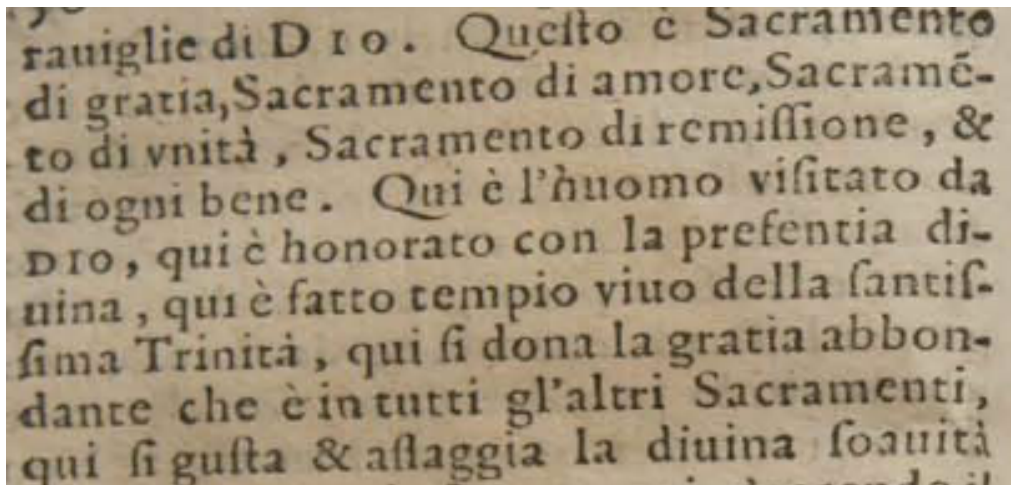
que por lógica y por la división diferente debió cambiar en:

quello della creatione, il 'secondo della
Conseruatione.il terzo della Redentione,
il quarto del Battefimo, il quinto della
vocatione,il festo delle Spiratione diuine,
il settimo delle Persecutioni, il none de
Beneficij particolari, il decimo della Bea-
titudine e Gloria che ci è preparata.

No hay que olvidar las compensaciones, connotaciones muy típicas de la forma de traducir de nuestro traductor. Quizá sea una de las técnicas más sutiles empleada varias veces en su versión. Se proponen dos ejemplos distintos. En el primero Zanchini elimina el sustantivo femenino ‘devoción’ que se encuentra en la primera frase:

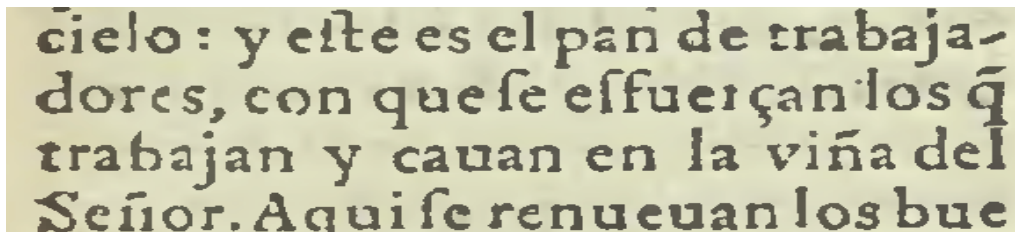
uillas de Dios.Este es sacramen-
to de gracia, lacramento de amor
sacramento de vnidad, sacramen-
to de deuocion, y de remission,
y de todos los bienes. Aqui es el
hombre visitado đ Dios, aqui es
hórado con la presençia diuina,
aqui es hecho templo biuo de la
sanctissima trinidad,aqui se da la
gracia en mayor abūdancia que
en los otros sacramentos:aqui se
gusta la diuina suauidad é su mis

y añade un verbo más al final, ‘assaggiare’:



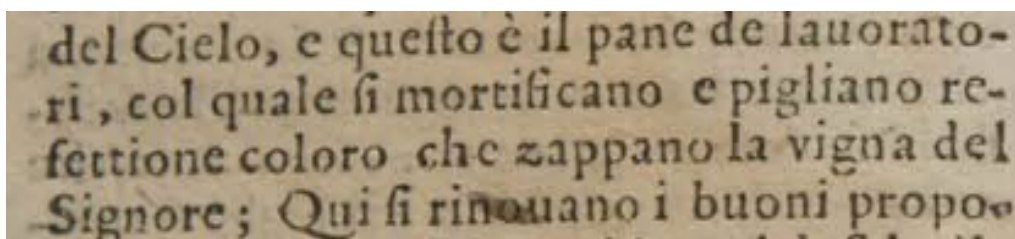
rauglie di Dio. Questo è Sacramento
di gratia, Sacramento di amore, Sacramē-
to di vnità, Sacramento di remissione, &
di ogni bene. Qui è l'huomo visitato da
Dio, qui è honorato con la prefentia di-
uina, qui è fatto tempio viuo della santis-
sima Trinità, qui si dona la gratia abbon-
dante che è in tutti gl'altri Sacramenti,
qui si gusta & assaggia la diuina soauità

El segundo ejemplo es al contrario. Antes añade y luego elimina:



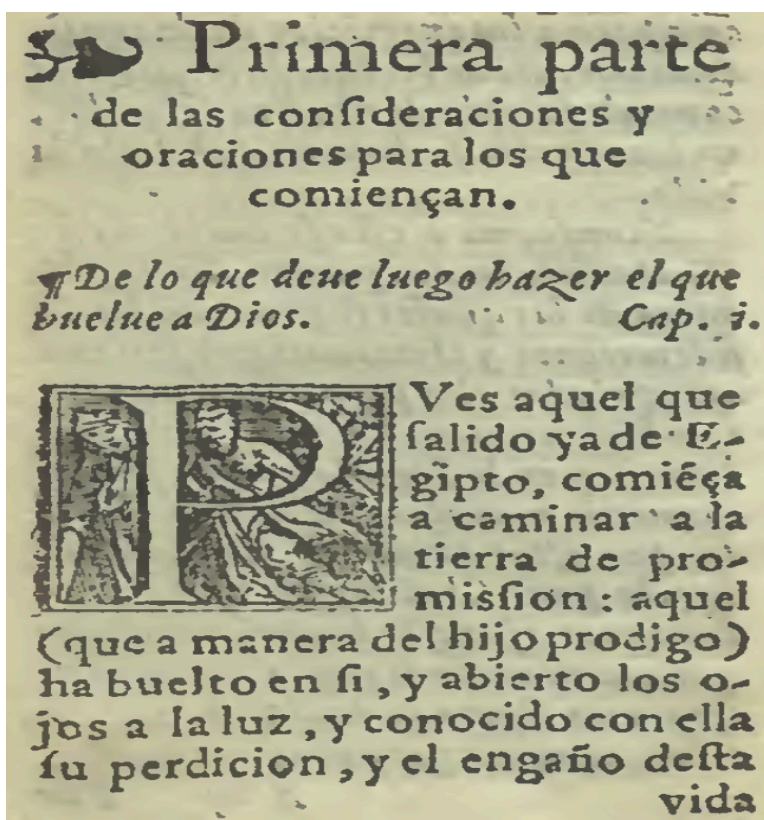
cielo: y este es el pan de trabaja-
dores, con que se esfuerçan los q̄
trabajan y cauan en la viña del
Señor. Aqui se renueuan los bues

«Esfuerçan» llega a ser «mortificano e pigliano»; «trabajan y cauan» solo «zappano»:



del Cielo, e questo è il pane de lauorato-
ri, col quale si mortificano e pigliano re-
fettione coloro che zappano la vigna del
Signore; Qui si rinouano i buoni propo

La última parte de esta comparación se dedicará al análisis de algunas interpretaciones del traductor que, varias veces, modifica su versión descifrando el texto de otra forma consiguiendo, generalmente, el mismo significado. Es una tendencia que se advierte a partir de las primeras frases del tratado:



«y abierto los ojos a la luz» se transforma en algo diferente, es decir, en «ojos de la luz» en la versión italiana:

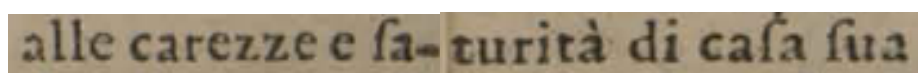


Es oportuno citar algunas frases para observar esta técnica más de cerca. Por ejemplo, en la frase:



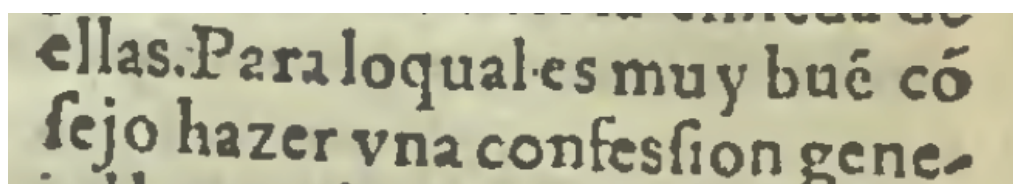
y al regalo y hartura de su casa

El «regalo» de la versión original se transforma en «caricias» en el texto de llegada:



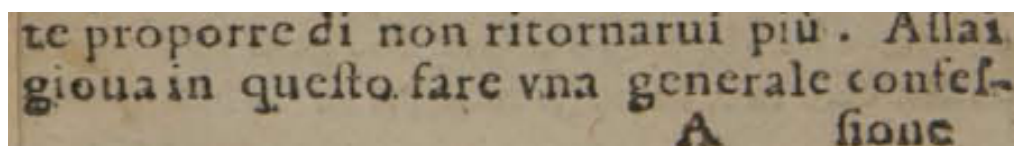
alle carezze e satisfurtà di casa sua

La *Dottrina* es probablemente el único texto traducido por Zanchini, y de los que se han analizado, en el que se pueden apreciar estos tipos de alteraciones dentro de un contexto que, no obstante, será particularmente fiel e literal. Algunas interpretaciones son muy sutiles como en el siguiente enunciado:



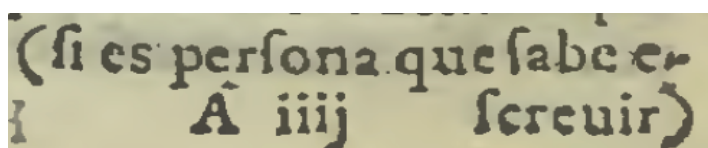
ellas. Para lo qual es muy bué cōsejo hazer vna confesfion gene-

La fórmula del padre Granada «para lo qual es muy buen consejo» será traducida con el verbo «giovare», es decir, ‘aprovechar’ precedido por el adverbio «assai»:



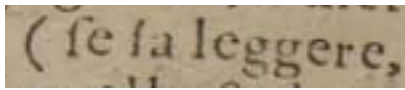
te proporre di non ritornarui più. Allai
gioua in questo fare vna generale confesfione

En algunos casos se produce un vuelco de la escritura para obtener el mismo significado, como ocurre con:

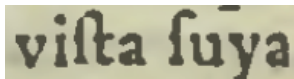


(si es persona que sabè e
A iiij scriuir)

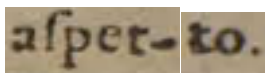
donde «escribir» pasará a ser «leer» en la versión italiana:



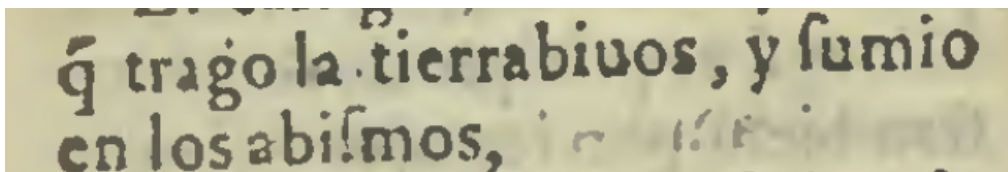
o, también:



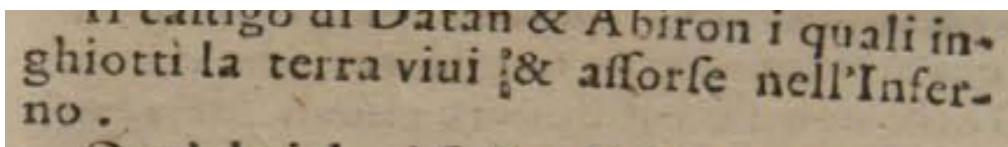
será traducido «aspecto» exterior:



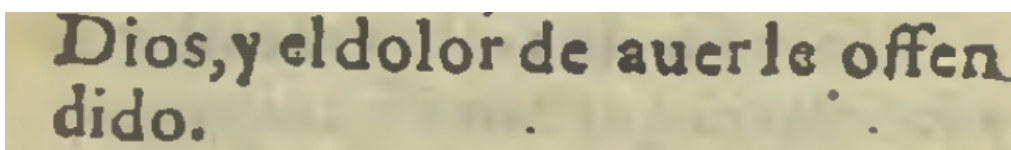
Algunas palabras como ‘abismo’ en el siguiente caso:



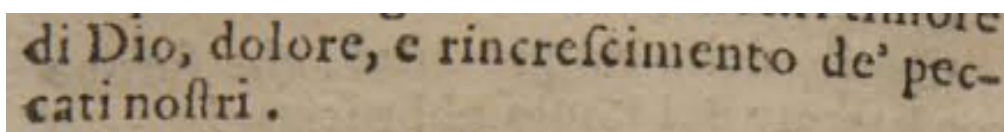
serán traducido con el término ‘infierno’ al pasar al italiano:



Otros cambios son más profundos como en este otro enunciado del padre Granada:

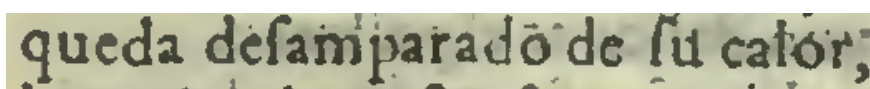


donde la acción de ‘ofender’ será traducida con ‘rincrescimento’, es decir, con el ‘disgusto’, con el ‘desagrado’ al pecado:



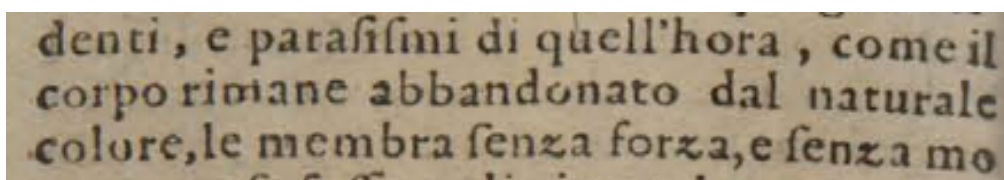
di Dio, dolore, e rincrescimento de' peccati nostri.

Muy interesante es la traducción del siguiente sintagma castellano:



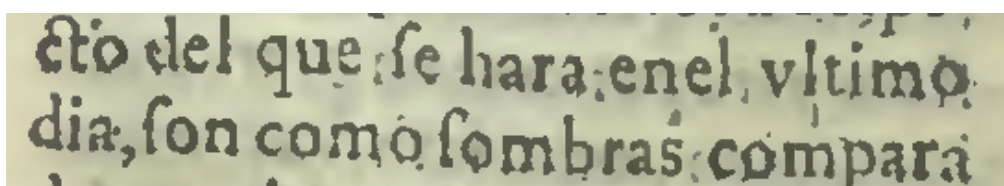
queda desamparado de su calor,

el ‘calor’ humano llega a ser el color natural en la *Dottrina*:



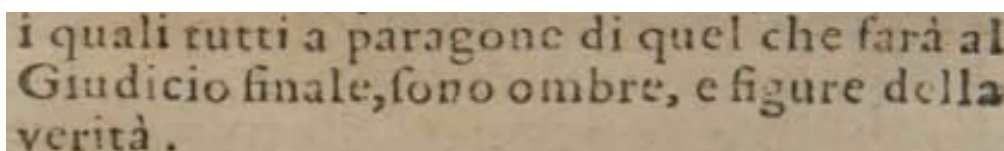
denti, e parasismi di quell'hora, come il corpo rimane abbandonato dal naturale colore, le membra senza forza, e senza mo

Este ejemplo que se acaba de mencionar podría considerarse como una de las interpretaciones más incisivas que se diferencian de otro tipo menos influyentes. Es necesario mencionar un caso para diversificarla:



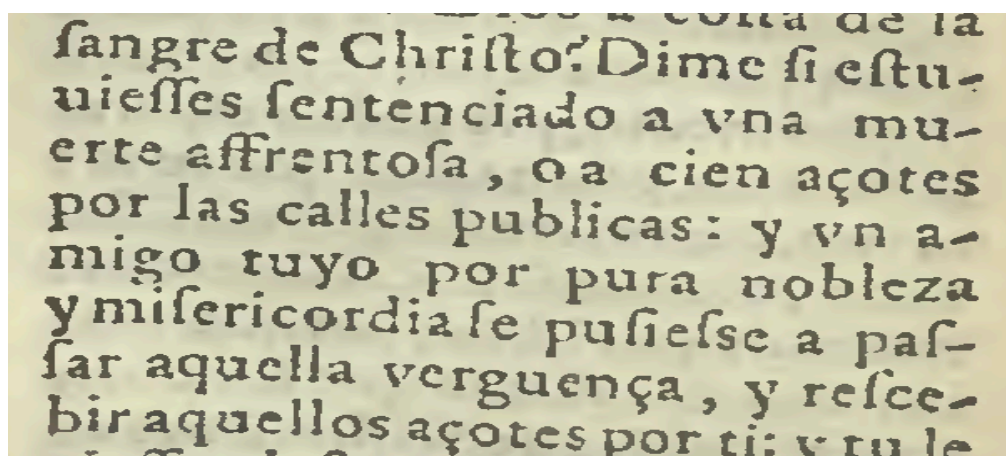
cto del que se hara en el vltimo dia, son como sombras compara

En este ejemplo, es más una intención de precisar que una verdadera interpretación, ya que se traducirá «ultimo día» con «juicio final»:

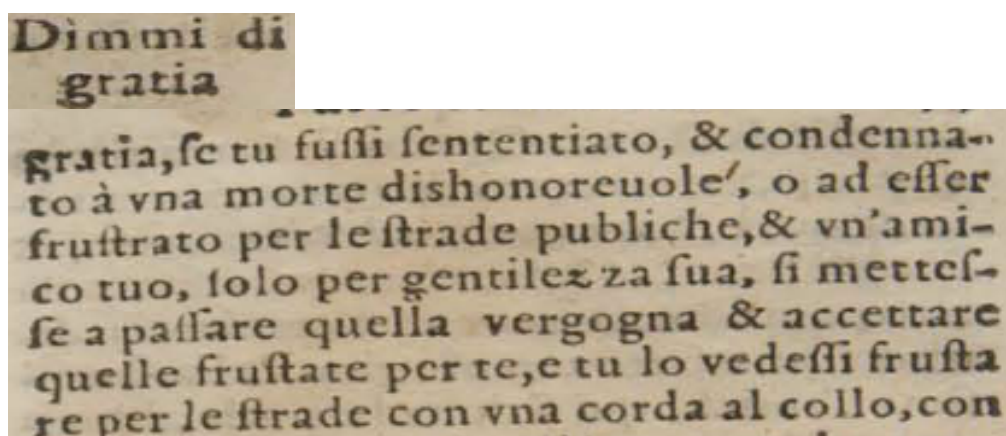


i quali tutti a paragone di quel che farà al Giudicio finale, sono ombre, e figure della verità.

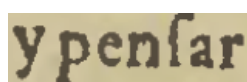
Se hallan algunos ejemplos en los que la interpretación viene acompañada de un desdoblamiento de algunas categorías gramaticales:



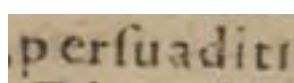
«Cien açotes» se sustituye con el verbo ‘frustare’, mientras que el verbo ‘sentenciar’ encuentra una justa traducción en la extensión «sententiato, & condannato»:



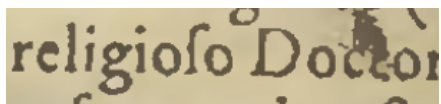
Estos tipos de interpretaciones a veces parecen introducirse para romper la monotonía de algunos verbos que se repiten numerosas veces a lo largo del texto como:



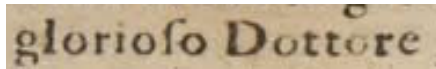
traducido:



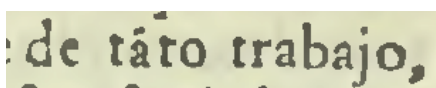
o, también:



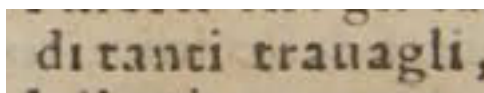
que llega a ser:



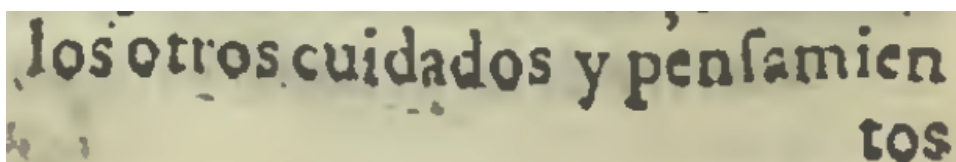
Otras veces, consigue aportar un cambio a su versión simplemente pasando desde un singular a un plural de algunas categorías como:



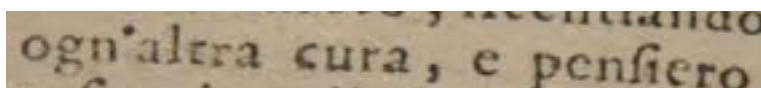
por:



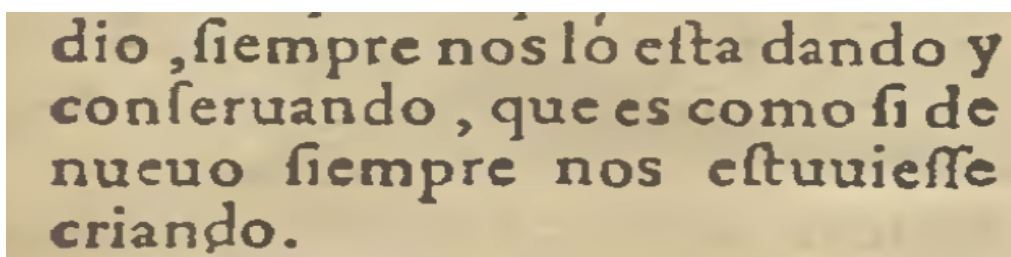
o, al contrario, desde el plural castellano:



al singular italiano:

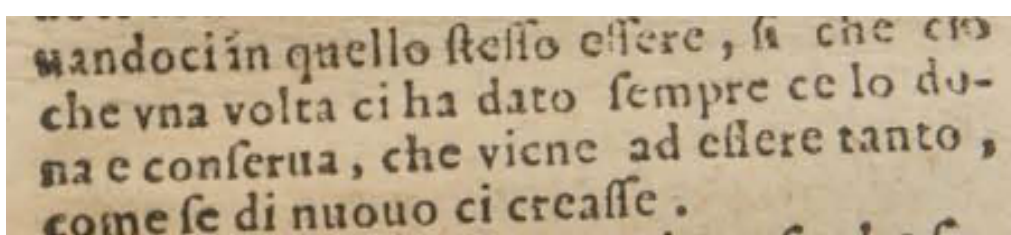


En la interpretación se puede verificar, incluso, por un cambio del tiempo verbal como en:



dio, siempre nos lo esta dando y
conseruando, que es como si de
nueuo siempre nos estuuiesse
criando.

que desde un presente continuo, «esta dando», se pasará a pretérito «ha dato»:



mandoci in quello stello essere, si che cio
che vna volta ci ha dato sempre ce lo do-
na e conserua, che viene ad essere tanto,
come se di nuouo ci creasse.

En conclusión, estas son las técnicas generales que Giulio Zanchini empleó para la composición de la *Dottrina spirituale*. Por otro lado, resulta muy difícil y complicado seguir el hilo de esta versión italiana por incluirse en ella varias obras que, en algunos casos, no se consiguen localizar el texto castellano de origen. Solo se puede decir que la traducción italiana cuanto más se va alejando del *Manual*, más evidentes parecen algunos cambios, dejando varias dudas sobre qué tipo de edición debió utilizar el traductor toscano. Como demuestran algunos ejemplos de cotejos, procedentes del *Memorial de la vida christiana*, o, del *Compendio de la doctrina cristiana*, en cualquier caso no se trata de una paráfrasis sino de otro texto de origen, que se ha conseguido descubrir, y en el que aparecerían todas las obras traducidas en la *Dottrina spirituale*. A continuación se sigue con algunos ejemplos como demostración de lo que se afirma:

El segundo fundamento desta confiança, diximos, que eran los merecimientos de Christo, que es nuestro Salvador, nuestro Redentor, nuestro abogado, nuestro mediador, nuestro Rey, nuestro Sacerdote, y nues-

a)

Il secondo fondamento di questa confidentia habbiamo detto effere ne meriti di CHRISTO, che è nostro Salvatore & redentore, & auvocato, la cui giustitia è nostra.

b)

fericordia de Dios. Y si preguntares, que tan grande sea esta bondad, y misericordia, conocerlo has por la inmensidad de la divina substancia; porque (como dize el Sabio) qual es la grandeza de Dios, tal es su misericordia. Porque como es infinitamente grande, assi es infinitamente misericordioso; y como tiene infinitas riquezas que repartir, assi tiene infinita largueza para repartirlas. Ca de otra manera, grande imperfeccion, y dissonancia fuera en aquella divina substancia, si teniendo infinitos bienes que dar, no tuviera infinito animo, y coraçon para darlos.

Y aunq̃ todas las perfecciones divinas sean en el vna misma cosa, y assi todas sean iguales; no se puede negar, sino q̃ en las obras de misericordia es mas estremado, y mas copioso. Porque aunque aya hecho muchas, y muy grandes obras para mostrar las otras virtudes, y perfecciones suyas, mucho mayores las ha hecho para mostrar su bondad, y misericordia. Porque

c)

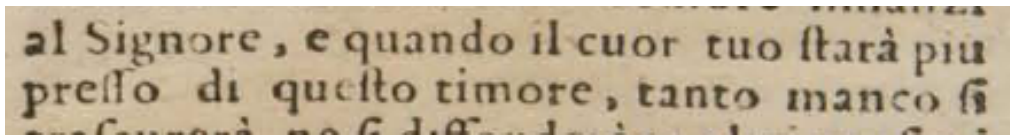
d)

le grandissime misericordie tue. Quanto grande sia questa misericordia si conosce per la grandezza diuina. Perche come dice il Sapiente, quale è la grãdezza di Dio, tale è quella della misericordia sua, perche si come è infinitamente grande, così è infinitamente misericordioso, & si come ha infinite ricchezze da diuidere, e distribuire, così ha infinita larghezza da diuiderle, perche altramente sarebbe grande imperfettione, e grande disordine in quella diuina sostanza, hauere infiniti beni da dare, & non hauere infinito animo, e cuore da distribuirli, e se bene tutte le perfettioni diuine sono in lui vna medesima cosa, & così tutte siano eguali non si può pur negare che nelle opere di misericordia nō sia più segnalato & più copioso. Perche se bene ha fatto molte & grandi opere dimostrando le altre virtù, e perfettioni sue; molto più grande le ha fatte dimostrando la bontà & misericordia sua. Perche dimostrando la grandezza della potenza, e sapienza sua credè il mondo; & per dimostrare la grandezza del rigor suo e giustitia, lo rouinò con l'acqua del diluuio; Ma dimostrando la grandezza della sua bontà e misericordia.

Lo que se puede afirmar con certeza, después de haber cotejado los textos en ambos idiomas, es el carácter perfeccionista y aclarador de esta traducción. Muy probablemente Giulio Zanchini, una vez conocida la importancia del texto y de su autor, tejió de forma muy precisa y con todo el cuidado necesario su composición. De modo que, en primer lugar, es más específico para su lector, y esto se puede demostrar con comparaciones similares a la siguiente:

este señor : y quanto su coraçon
estuuire mas tomado deste te-

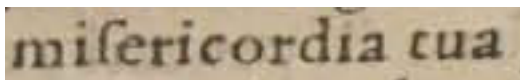
donde el traductor se acerca más al lector empleando el posesivo «tuo»:



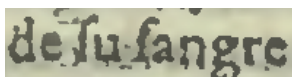
y parece más directo incluso cuando se trata de dirigirse a Dios:



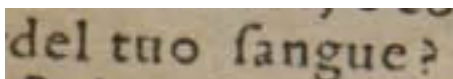
«tua» en lugar de «vuestra»:



o, también:



«tuo» en lugar de «suo»:



El trato con la divinidad es sin duda diferente. Se podría decir que el traductor optó por una versión que establecía un carácter más íntimo y directo con la divinidad. Pese a las omisiones de varias oraciones vocales que tenían que ser imitadas por la escritura, el *spedalingo* instituye una cierta confidencialidad con el lector de la doctrina que, pese a su carácter más teórico, quiere señalar y marcar un acercamiento del devoto lector a los ensañamientos tratados para el conseguimiento de la consuetudine perfección cristiana.

VIII. *La torre de David, moralizada por vía de diálogos para todo género de gente, de Jerónimo de Lemos*

Sobre el segoviano Jerónimo de Lemos, o, también ‘Lemus’ como le nombra una de las fuentes consultadas para este trabajo, coexisten pocas y malas informaciones, al igual que ocurre con el escaso número de biografías y pequeñas reseñas sobre su única y famosa obra, *La torre de David*. Todas los datos sobre su autor parecen ser idénticos, aumentando consecuentemente los errores que casi se duplican y se añaden a la evidente falta de información. Es difícil escoger y establecer una total veracidad a los cortos testimonios que se encuentran en las bibliotecas tanto de España como de Italia. Por lo tanto, conviene aclarar y fijar algunos puntos sobre la vida de fray Jerónimo, hacer una breve exposición sobre su obra y, finalmente, compararla con la edición italiana que, en 1597, se editaba en Florencia traducida por Giulio Zanchini. Pero, ¿por donde hay que empezar? Todas las fuentes están de acuerdo en considerar a fray Jerónimo de Lemos oriundo de Segovia, así como todos coinciden con la fecha de su muerte en 1563. Diego de Colmenares, en su *Historia de la insigne ciudad de Segovia*,³⁰⁰ menciona también el barrio y la iglesia donde nació: «en el arrabal que nombran Puente Castellana, en la parroquia de S. Marco». Como afirma el mismo autor, no se conocen los nombres de sus padres ni la fecha de su nacimiento ya que ninguna fuente, incluso la más actual, no ha aportado estos datos. Según el siguiente cálculo, si se comparan las fechas con las del padre Sigüenza, y teniendo presente la edad de su profesión (veintitrés años) en los jerónimos, fray Jerónimo de Lemos debió de haber nacido entre 1514 y 1515. Antes de estas fechas sería bastante difícil porque solo con el Concilio de Trento (1545-1563) se establece la edad de dieciséis años para la profesión religiosa, que sería la que se observó, salvo pocas excepciones, en todas las religiones³⁰¹. Con más precisión, siguiendo el estudio del Rafael Hernández, en la relación de los frailes que tomaron el hábito en el monasterio de Santa María del Parral, fray Jerónimo hizo profesión «lunes segundo día del mes de

³⁰⁰ Hemos consultado una versión más contemporánea, es decir, la publicada en 1975: Diego de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia* y compendio de las historias de Castilla vida y escritos de escritores segovianos, Nueva edición, Tomo III, Segovia, Academia de historia y arte de san Quirce, 1975, p. 95-96.

³⁰¹ Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna*, Córdoba, Imprenta San Pablo, S.L., 2010, p. 351.

abril y segundo día de Pascua de Resurrección año de mil y quinientos treinta y siete»³⁰². Por otro lado, parece bastante cierta la fecha de su muerte, 1563.

La ejemplaridad de su vida se describe en todas las fuentes, incluso los conocimientos adquiridos gracias a sus estudios que le valieron el epíteto de «varon docto y santo» por parte del mismo José de Sigüenza. Nada más se sabe sobre su vida personal. Uno de los puntos donde se encuentra una primera contradicción entre sus fuentes incluye la posibilidad de que escribió su, al parecer única, obra *La torre de David* en lengua latina. Para exponer esta cuestión es necesario citar la mayoría de las informaciones que ilustran el asunto. Empezando por la *Biblioteca Hispana Nova* de Nicolás Antonio quien menciona lo que sigue:

F.HIERONYMUS DE LEMOS, segoviensis, Hieronymianus ad coenobium Parralis monachus, libellum edidit, doctum sane & pium, septem dialogis comprehensum, quem *Turrim David* Latino, quo erat scriptus, idiomate vocavit. Hunc morte praeventus in schedis reliquit anno MDLXIII. Cui tamen pro Latino, hoc est germano ipsius auctoris, successit alius Hispanicus, a sodali Hieronymiano quodam male confusus, hoc titulo:

Torre de David. Salmanticae apud Adream de Portonariis 1567. & apud Petrum Lasso 1578.8. Editum vidimus Italica etiam lingua sic inscriptum: *Armeria religiosa, Dialogo spirituale per amare i Servi di Dio*, interprete Fr. Julio Zanchini de Castiglionchio, una cum Joannis de Bonilla tractatu *de Pace animae*. Florentiae apud Georgium Marescotti 1579. 12. Hunc inter Lusitanos habebat Georgius Cardosus³⁰³.

Parece claro la predisposición de fray Jerónimo al latín, tanto como para redactar su obra, titulada *Turrim David*, y sucesivamente traducida al castellano después de su muerte, tan inesperada y repentina que se debieron de traducir las cuartillas al romance a partir del 1563.

Muy similar a cuanto citado de Nicolás Antonio es lo que se afirma en la *Historia de la Orden de San Jerónimo* por José de Sigüenza que añade en el capítulo XLV *La relación breue de otros sieruos de Dios, que fueron de gran exemplo en el mismo conuento de nuestra Señora del Parral de Segouia*, (antes preceden las historias de sus compañeros: Fray Juan de Rascafría, fray Francisco de Espinosa, fray Alonso de Segovia, fray Alonso de Ontiveros y fray Pedro de Ávila), que menciona lo siguiente:

³⁰²Rafael Hernández Ruiz de Villa, *El libro del monasterio de santa Maria del Parral de Segovia*, Instituto Diego de Colmenares, Segovia, 1958, p.157.

³⁰³Antonio Nicolás, *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*, tomus primus, Matriti, apud Joachinum de Ibarra typographum regium, MDCCLXXXIII, p.587.

Pudiera yo añadir a esta memoria de los antiguos, y primeros algunos de los que yo vi, y no los tengo olvidados, ni puedo, porque no son de menos santidad que los passados. Como es del sieruo de Dios fray Geronimo de Lemos, varon docto, y santo. El que escriuio un libro que anda por ahí, que se llama la Torre de Daud. Bien creo yo si le topara que no le conociera por suyo, porque dexado a parte que el le escriuio en Latin, y sin algunas frialdades y niñerías que en el se veen, en la substancia y nobleza del sujeto tiene poco de torre, y de Daud nada. Sacole a luz vn religioso que auia estudiado, y gastado poco azeyte³⁰⁴.

Al parecer, el padre Sigüenza tuvo bastante claro que el libro se escribió por primera vez en latín y «sin algunas frialdades y niñerías que en el se veen». Analogamente, analizando el *Índice Biográfico de España, Portugal y Iberoamérica* editado y dirigido por Víctor Herrero Mediavilla en la colección de *Apuntes biográfico de escritores segovianos, 1877*, se descubre que durante el poco tiempo de diversión que tenía a disposición, para no dejar espacio al ocio, Jerónimo de Lemos empezó a escribir un libro en latín, todo concentrado en la moralidad, titulado *Turris David*³⁰⁵. Al parecer, el autor murió antes de ver publicado su trabajo. Además, se aprende que un monje, que pertenecía a la misma orden, se apoderó de su obra y la tradujo al castellano, pero con cambios añadidos que destruyeron el mérito del autor a pesar de que se conservó el título original de *Torre de David*.

No cabe duda de que las informaciones redactadas por Diego de Colmenares pueden confirmar que existió un ejemplar titulado *Turris David* (que ya no es *Turrim David* como se vio anteriormente citando a Nicolás Antonio) y al que dedica también un epitafio. A tal propósito se mencionará toda la ficha:

³⁰⁴ José de Sigüenza, *Segunda Parte de la historia de la Orden de San Jerónimo*, Lib. 4º, cap. 45, Madrid, B.A.C, 1907, p. 550.

³⁰⁵ El *Índice biográfico de España, Portugal y Iberoamérica* editado y dirigido por Víctor Herrero Mediavilla, 2ª edición, 1995, introducido por Tomás Baeza y González, en la colección de *Apuntes biográficos de escritores segovianos, 1877* que en la microficha cita: “Nació en Segovia en la feligresía de San Márcos, y tomó el hábito de San Gerónimo en el Monasterio de Nuestra Señora del Parral de la misma ciudad, donde profesó el 2 de abril de 1573. Su vida fue ejemplar, y a fin de no estar jamás ocioso ocupó el corto tiempo de que podía disponer, en escribir un libro moral en latín que intituló TURRIS DAVID; el cual comprendía siete diálogos devotos y llenos de erudición; más por desgracia el autor murió antes de ver aquel la luz pública, apoderándose del él otro monje Gerónimo, le volvió al castellano, pero con adiciones y reforma que destruyeron su verdadero mérito, aunque conservó su propio título de Torre De David. Imprimió una parte de él en Salamanca, en la oficina de Andrés de Portanario, año de 1567; y en 1578 en 8º, en la de Pedro Lasso. Le dedicó a D. Gaspar de Zuñiga, Arz. De Santiago; y a pesar del destrozo sufrido por el traductor, fue bien recibido del público, el cual manifestó deseos de que saliera á luz la parte que faltaba, que indudablemente se perdió. Tradújole luego en italiano Fr. Julio Zancañi (in nota Zanchiñi). de Castiglionchio, con este título: Armeria Religiosa. Diálogo Spirituale per amare i servi di Dio; impr. en el Tratado de Pace Animae, de Juan de Bonilla, en Florencia por Jorge Marescotti, año 1579, en 12º”.

Escribió en latín un libro que intituló Turris David, dividido en siete diálogos devotos, y muy doctos; si los gozáramos, como sabemos que él los escribió. Murió antes de imprimirle año mil quinientos sesenta y tres. Tradújole en romance un religioso de su Orden, aunque no de sus letras y caudal, y echó algunos remiendos sobre sano, y de paño muy diferente, deslustrando con muchas desigualdades la alteza del título y asunto. Dedicóle a nuestro Obispo don Gaspar de Zúñiga, ya Arzobispo de Santiago, y aunque dislustrado alcanzó estimación, y deseos de que apareciera la segunda parte, hurtada, o perdida, que así desmendran los escritos en ausencia de su autor. Imprimióle en Salamanca Andrés de Portanaris año 1567, con título de Torre de David. A su autor dedicamos este epitafio o consuelo.

D.O.S
FR. HIERONIMUS
NOMINE, ET NUMINE
TURRIUM DAVIDICAM
A ME SPECIOSA LATINITATE CONSTRUCTAM;
SED A VERNACULO VERNACULE
DESTRUCTAM,
VEL HIC MAERENS DOLEO, VAE LIBERIS POSTHUMIS NUMQUAM A
PLAGIJS PLAGIARIORUM LIBERIS³⁰⁶.

La frase *sed a vernaculo vernacule destructa* deja entender que para la cita de Víctor Herrero Mediavilla se podría haber consultado la del padre Colmenares ya que fue él quien compuso el epitafio. De todas formas, con la intención de obtener más informaciones sobre la vida de Jerónimo de Lemos, se ha inspeccionado el *Ensayo de una colección bibliográfica* de Gabriel María Vergara y Martín, en la *Biográfica de noticias referentes a la prov. de Segovia*, 1903, que substancialmente repite las mismas indicaciones que consideradas hasta ahora, igualmente es importante citarlas:

Natural de Segovia, tomó el hábito en el Monasterio del Parral, donde profesó el 2 de Abril de 1537, y después de una vida ejemplar falleció en el expresado convento, el año de 1563. En el tiempo que le dejaban libre sus ocupaciones escribió en latín un libro titulado Turris David que constaba de siete diálogos tan devotos como eruditos, pero le alcanzó la muerte antes de que le publicara y otro fraile de su misma Orden se apoderó de él y le puso en Castellano con varias reformas que le quitaron su primitivo mérito, si bien le conservó el título de Torre De David. Imprimió una parte de él en Salamanca, en casa de Andrés de Portanario, 1567 y en 1578, en 8°. en la de Pedro Lasso. Dedicado à D. Gaspar, Arzobispo de Santiago de Galicia y antes obispo de Segovia, el cual, no obstante la mutilación que sufrió la obra, manifestó deseos de que se publicara la parte que faltaba, que indudablemente se perdió. Fr. Julio Zanchiñi Castiglionchio le tradujo al italiano con el título de Armeria Religiosa, Diálogo spirituale per amare i servi di Dio; impr.

³⁰⁶ Diego de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia* y compendio de las historias de Castilla vida y escritos de escritores segovianos, Nueva edición, Tomo III, Segovia, Academia de historia y arte de san Quirce, 1975, p.95-96.

en el tratado de *Pace Animae* de Juan de Bonilla, en Florencia por Jorge Marescotti, año 1579, en 12°. Tratan del P. Lemos, Colmenares (vidas y escritos, etc.).

Además, se aprende que la obra fue dedicada al arzobispo de Santiago Gaspar de Zuñiga, y que a pesar del daño causado por el traductor, fue acogida muy bien por el público, que deseó desde el principio que se publicara la parte que faltaba, que sin duda se perdió. Llegados a este punto es difícil afirmar que la obra no se escribió en latín. A tal propósito hay que considerar una interesante observación que el estudioso Camilo Maria Abad expone en una nota de su estudio:

Nicolás Antonio, BHN, I, 587, dice que el autor escribió su libro en latín y que, atajado por la muerte, le dejó en cuartillas (schedis) el año 1563. [...] Creemos que no tiene fundamento lo que aquí se dice. En la licencia del Rey [...] se dice que el libro es de Fray Jerónimo de Lemos y que se intitula *Torre de David*, sin mentar para nada original ninguno latino. Y lo que es más, el autor, en el prólogo escribe: «Porque tengo entendido, que redundará utilidad a la Patria *por ser en lengua vulgar y común para todos*». El lenguaje y estilo todo del libro está diciendo que el original se escribió en castellano. Sería un milagro de adaptación una traducción tan suelta y tan castiza. [...] Fray Baltasar de Toledo, que corrió con la impresión da en su dedicatoria a D. Gaspar de Zúñiga estas noticias acerca de la obra: «Todo el tiempo que la tuve en mi poder hasta el fin y sepultura de su autor, estuve en el escrúpulo que después me han puesto los letrados a quien la he mostrado, que han sido hartos. Los quales todos a una voz, me decían que era gran cargo de consciencia encubirla y no poner sobre el candelero vna candela tan resplandeciente como ésta...». Y todavía añade esta otra noticia interesante: «Por tanto supplico a Vuestra Illustríssima, reciba este librico, y le ampare, y dé tanto favor, que obliga y constriña *al que tiene la segunda parte desta obra*, que la manifieste y saque a luz...».

Por su parte el General de la Orden Fray Jerónimo de Alabiano escribe a Fray Baltasar de Toledo: «Por vuestra carta me hiciste saber, que el venerable Fray Jerónimo de Lemos, profeso del dicho monesterio del Parral, compuso vn libro que intituló «Torre de David», en que introduce algunos diálogos...E que, preuenido de la muerte, el dicho Fray Jerónimo de Lemos, no los pudo acabar y poner en perfección; e que vos, viniendo los dichos diálogos a vuestro poder, e viendo que, si se imprimiesen, podrían ser prouechosos a la república christiana, trabajastes en los recopilar y sacar en limpio»³⁰⁷.

Posiblemente, esta es la única reseña en el que se ilustra la imposibilidad de que fray Jerónimo de Lemos pudiera haber escrito la obra en latín, tanto por el estilo perfecto del castellano, como por lo que se afirma en la dedicatoria del mismo ejemplar. Efectivamente, podría ser una opinión bastante plausible si se considera,

³⁰⁷ Camilo, Maria Abad, (P.), *Ascetas y místicos españoles del Siglo de Oro anteriores y contemporáneos al V.P. Luis de la Puente, S.I.*, en: *Miscelánea Comillas*, año 1948, Vol. 6, Número 10, p. 71-72.

además, que hoy no queda ni un solo rastro de estas cuartillas en latín, ni en España ni en Italia. La vida de fray Jerónimo de Lemos parece escondida como su posible obra en latín, solo queda la *Torre de David* en su varias reimpresiones y su traducción al italiano. Ninguno de los escritos (incluida la segunda parte de *La torre de David*) aparecen ni siquiera en la obra de Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*:

- Lemos (Jerónimo), La torre de David moralizada por via de diálogos para todo género de gentes. Salamanca, Andrés de Portonaris 1567, 8°. 134818 /
- Ídem, Salamanca, Mathias Marés, el Colofón dice: impreso en Salamanca, en casa de Mathias Mares, año 1570. Pequeño 12°; portada, con escudo. 400 pesetas, porter. Parece que había de seguir una segunda parte, pero no tenemos noticias de su publicación. 134819 /
- Ídem, en Salamanca en casa de Iuan Baptista de Terranova. Año de 1573 a costa de Diego de Urueña, 8°, 20 h 388 fols, 11h y 1 h. Blanca. 500 pesetas, creus en 1949. 134820 /
- Ídem, Salamanca, Pedro Lasso, 1578, 12°. 134821. /
- Ídem, en Medina del Campo, en casa de Francisco del Canto. A costa de Juan Boyer, Mercader de libros, 1584, 8°, 16 hojas, 388 fols, 12 hojas. (Museo Británico). 134822 - ÍArmería Religiosa. Diálogo spirituale per amare i servi di Dio. Tradotto di Spagnuolo da Fra. G. Zanchini Firenze, Marescotti, 1579, 12 °. 134823 /
- Ídem, Id. , Id., 1597, 8°. /³⁰⁸

Pero, ¿es posible que todas las fuentes que mencionadas, anteriores a esta, se hayan podido equivocar? ¿Para qué citar hasta el título en latín? Y sobre todo, ¿No es posibles que se pudiera tanto la versión en latín como la segunda parte de *La torre de David*? Las posibilidades de que el fraile no escribiera las cuartillas se reducen como las posibilidades que todos los autores citados, antes de Camilo Maria Abad, se hayan copiado las informaciones entre ellos y solo el último no. En cambio, parece totalmente imposible una segunda parte de la obra que, al parecer, el autor de Segovia no llegó ni a empezar, simplemente solo considerando su repentina muerte en el año 1563³⁰⁹.

³⁰⁸ Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos descritos*, por Antonio Palau y Dulcet. Barcelona: librería Palau, 1923-1945, p. 216.

³⁰⁹ También Melquíades Andrés Martín, *Los místicos de la Edad de Oro*, B.A.C., Madrid, 1996, p.157, no menciona la obra en latín: «No se conoce fecha de nacimiento; jerónimo desde 1537. Autor de La torre de David, siete diálogos sobre el estado religioso entre tío y sobrino (Salamanca, 1566, 1578)». Ni siquiera Castellano de Losada y Basilio Sebastián en la *Biografía eclesiástica completa* : vida de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, de todos los santos que venera la Iglesia, papas y eclesiásticos célebres por su virtudes y talentos en orden alfabético, Vol. 11, Madrid, [etc.] ; Eusebio Aguado, 1848-1868, p 1123, anuncian la edición en latín: «Lemos (Fr. Gerónimo de) natural de Segovia. Escribió: Torre de David, Salamanca, 1567, 1678».

VIII.1. Difusión de *La torre de David* en España

Como se puede ver a través del carente número de fuentes, fray Jerónimo de Lemos no fue un autor muy reconocido en la península ibérica, en cambio, *La torre de David* tuvo una discreta difusión en su época. En la actualidad, los estudios son insuficientes si se comparan con la importancia de la obra que llegó a ser traducida en Italia. Los de fray Jerónimo de Lemos son escritos que se presentan como una labor altruista y generosa del teólogo segoviano, para que, en la necesidad el cristiano pueda acudir a ellos, y que nacen bajo la influencia del cuarto capítulo de los *Cantares* («Tu cuello, la torre de David, erigida para trofeos: mil escudos penden de ella, todos paveses de valientes»³¹⁰) con el fin de defender al hombre «de los males que suceden y pueden suceder en esta vida». Se podría definir como una obra «consuelo-consejo», como dijo el mismo autor en el prólogo, y su intención es dar un alivio gracias a las sugerencias, un bastión cuya «armas» se fundan en la oratoria de los doctores y predicadores devotos de la Iglesia, protagonistas de los siete diálogos de la obra y que constituyen la torre de David. El título resulta ser una interpretación personal del autor, quien considerando los misterios que conlleva cada palabra de las *Sagradas Escrituras* decide explicar su idea de la torre de David ayudando al prójimo.

En el diálogo, según el autor, se encuentra la fórmula del posible aprovechamiento por parte del lector quien puede encontrar sus respuestas sobre las temáticas que en ellos se trataron. Como afirmarán algunos estudiosos, entre ellos Jesús Gómez y Luis Andrés Murillo, el diálogo compendial fue característico de la segunda mitad del siglo XVI, gracias a la «elaboración general de fuentes clásicas, italianas y erasmistas, es el diálogo filosófico-moral o religioso y doctrinal, de propósito moralista, y reprobador y crítico de vicios sociales y de prácticas religiosas flojas o heterodoxas». Así que, vuelve a Italia gracias a España y a las traducciones.

Su estructura dialéctica es una ordenación de argumento especulativos y de ejemplos morales a la manera escolástica. Las contraposiciones del diálogo erasmista arrancaban del intento crítico; su discurso encarnaba un procedimiento inconfundible. Así, pues, una *estructura crítica*. En estos diálogos contrarreformista la suplanta una estructura compendial. La estructura crítica fue la innovación; la estructura compendial es la dialéctica escolástica tradicional. El desarrollo pleno de esta estructura se da un grupo de colecciones de diálogo en que

³¹⁰ Camilo, Maria Abad, (P.), *Ascetas y místicos españoles... Op. Cit.* p. 71-72.

el contenido extenso queda unificado por un concepto simbólico o alegórico: *La Torre de David*, *La agricultura cristiana*, *Microcosmia*, son títulos típicos³¹¹.

A través del diálogo el autor muestra las dos caras de la misma moneda, la duplicidad y contradicciones de varias opiniones, aunque prefiera el lado que con más énfasis va describiendo, deja al lector la plena libertad de elegir su punto de vista, como explicó Jesús Gómez: «en la *Torre de David* de fray Jerónimo de Lemos, y sobre todo en el diálogo séptimo, hay un propósito explícito de aceptar el anverso y el reverso de la realidad»³¹².

Empezando por el primer diálogo que trata sobre la caridad y el amor hacia el prójimo, tanto amigo como enemigo, es una disquisición entre un caballero enemistado (Porcel) y un religioso teólogo (fray Tello). Se abre con la temática del deseo de venganza considerado, si llevado a cabo, como un daño a la propia alma, y a la salud del mismo cuerpo. Por otro lado, la venganza es condena para los que no se «quieren arrepentir», sin ser símbolo de perdón ya que se presupone que el devoto pide constantemente perdón a su Dios, por lo tanto, caería en contradicción. Dejar el corazón libre de odio y repulsión, desatarlo de la falta de caridad, «aborrecer la malicia», y perdonar a los enemigos: estas son las voluntades del buen cristiano que se dirige hacia su propio «hombre interior», su alma. No tiene que escuchar su parte exterior que tiene resentimiento por su enemigo sino solo su «buen entendimiento», solo la razón. El único enemigo es el demonio a quien hay que aborrecer. Amar y perdonar son fundamentos esenciales y necesarios para alcanzar la salvación. El autor coloca a los hombres como miembros del cuerpo místico de Jesucristo que es la cabeza, cada uno tiene «la obligación» de ayudar al otro para que no se aparte y caiga en el infierno. Ocultar la falta del otro para asegurar la estabilidad de cada miembro del cuerpo místico. Naturalmente, la caída se representa con el pecado dividido en venial, «se llama assi, porque ligeramente se perdona»; y mortal «es tan pesado: que a do cae, dexa el anima condenada al infierno, si no se arrepiente, y haze penitencia». Volviendo atrás, el autor coloca el rencor y el odio hacia el enemigo, la venganza entre los pecados mortales contraponiendo el amor como fuerza tanto interior como exterior y señalando el amor hacia el enemigo como el «más perfecto y de más merito [...] que el del amigo» en el clásico ejemplo bíblico de Judas

³¹¹ Luis Andrés Murillo, «Diálogo y dialéctica en el siglo XVI español», *RUBA*, 5a época, a. 4: 62 (1959).

³¹² Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 156-158.

Iscariote con Cristo. Cuanto más venganza, ira y aborrecimiento existan en el hombre, más grande es la pérdida de sus virtudes, solo el perdón devuelve la gloria perdida. El diálogo se cierra con la comprensión del caballero Porcel que entendió su fallo y reconoce su pecado: «agora veo la falta que tenemos muchos de los Christianos, que ciegos de los ojos dela razón creyendo que ymos camino derecho, nos hallamos muy lexos de toda buena Christiandad».

En el segundo diálogo se encuentra otro debate, esta vez entre un maestro de teología y una caballero enfermo (don Lucio), sobre el valor de la paciencia durante las enfermedades y la acogida provechosa de la muerte. Es un tema de increíble actualidad sobre todo en los casos de enfermedades mortales, es decir, en ausencia de consuelo y esperando inevitablemente la muerte. Jerónimo de Lemos introduce el tema de la misericordia divina como esperanza que hay que buscar durante estos casos, cuando ya se desconfía de la medicina el único remedio es ampararse en Dios. El hombre se presenta en su trilogía de «anima-vida-hazienda» pero que nunca piensa en su salud, es decir, «bien no conocido» hasta que un día inevitablemente se pierde. Así que, todas las acciones que diariamente realiza, como pueden ser comer, beber, etc., solo son una forma de entretenerse y un remedio a la enfermedad con el que se aplaza la muerte que sigue en nosotros y con nosotros. Este diálogo es, incluso, una reflexión sobre nuestro cuerpo construido «para servicio del anima», y la inconciencia de poseerlo hasta que la divinidad lo deja notar mediante la enfermedad. Fundamentalmente, el cuerpo, dice el maestro, pertenece al alma y es un elemento «de passo». Un ejemplo de «ausencia corporal» viene dado por los mártires, quienes soportaron muchas penas y dolores, y que no sirven de consolación durante toda la enfermedad; así como el cuerpo martirizado de Cristo al que se exhorta a la contemplación durante el padecimiento. En ocasión de la enfermedad el ánimo tiene que gustar las angustias y tener mucha paciencia, solo de esta manera se disimulan los dolores. Si existe un hilo conductor con el primer dialogo puede que sea la intención de que el corazón de cada cristiano se tenga que desasosegar y librar de cada turbamiento, de inquietudes y de imaginaciones negativas. Un corazón acostumbrado a sufrir permite tener una perspectiva más ligera de las cosas, recibir los trabajos con más armonía y menos temor. Quien está acostumbrado a sufrir, dijo fray Jerónimo, «no le ha de doler tanto», al contrario de los que sufren por primera vez y que cuanto más tribulaciones reciben por la enfermedad más aumenta «el merecer» y sus virtudes. De cualquier manera, uno de los fondos de este diálogo es

que el hombre se debe conformar con la voluntad de Dios mediante la paciencia, única fortaleza que dispone el ser humano para atenuar los males, que tiene que ir siempre acompañada por la esperanza que también alivia las penas. Discutiendo sobre la esperanza se extiende este mismo diálogo en el que se considera esta virtud desde un punto de vista universal, se puede decir, aplicada a todas las cosas que hay en el mundo: «Si hablamos dello en vniversal, la esperança es vn appetito y desseo que las cosas tienen de algun bien para si (67vv.)» y desde uno más particular relacionado con la razón de cada ser humano. El discurso sobre la esperanza se va centrando a lo largo del diálogo sobre la esperanza de sanar ya que se le considera como una de las tres virtudes teologales estrictamente relacionada con la parte racional y no sensitiva. Según la definición que se da, la esperanza es «vna certidumbre infalible de gozar de Dios por nuestro merecimiento ayudados de la gracias (68vv.)», a través de esta virtud se alcanza el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Otra definición proporcionada por Jerónimo de Lemos merece la pena ser citada por completo:

Esta es la que dio gusto a los sanctos para padecer trabajos y fatigas, las tormentas y martirios que sufrieron. Esta hacia que le diesen en rostro todos los regalos, deleytes, y passatiempos desta vida. Esta les hazia dessear la muerte, y tener en poco la vida, y tener pesadumbre con los estoruo del mundo (68 vv.).

Está claro que el único objeto directo de la esperanza se entiende como Dios, único juez, según la visión del escritor segoviano, capaz de recompensar al hombre por sus trabajos. Cuanto más confianza hay en la divinidad más será premiado el hombre. Las razones para que Dios decida dar las enfermedades son varias. Las dos principales vienen, primero, por castigar una posible culpa del pecador; la segunda, en el caso contrario, es decir, si no tiene culpa sería para purificarle, «si alguna escoria auia encubierta, que nosotros no sentiamos», que es otra temática muy debatida durante este periodo por los ascetas-místicos tanto españoles como italianos, siguiendo la palabra de san Pablo de que la carne es contraria al espíritu. Por lo tanto, a través de las enfermedades se debilitan las pasiones corporales como la ira, la avaricia, la envidia, etc., mientras que, las virtudes van aumentando. Se hiere el cuerpo para salvar y animar el alma a través de la gracia divina. El diálogo muestra otra cara de la enfermedad, es decir, una victoria segura, un triunfo que espera al ser humano si solo consigue salir vencedor de ella. No se considera el padecimiento

como una forma de suportación sino como una fase en la lucha para salir vencedor. La única arma que tiene el hombre para la batalla es la paciencia que vence los dolores, las desgracias humanas, el sufrimiento. Hasta este punto la obra presenta una escritura muy clara con una cantidad de citas limitadas, que no dejan espacio a muchas interrupciones de lectura sino al contrario, es muy fluida y lineal.

El tercer diálogo narra de otra temática muy típica durante toda la época: el consuelo a la muerte, estímulo de la literatura del los Siglos de Oro³¹³. Durante la conversación el clérigo Dorotheo intenta trascender del dolor de la muerte del marido a la viuda Theodora, a través de las palabras que sirven de consuelo por ser muy reconfortantes. La pena y las lágrimas se revelan en su imposibilidad de durar eternamente; la razón, cuando no oscurecida por las pasiones sirve como alivio al padecimiento. Aquellos que no experimentaron penas no poseen la capacidad de juicio, por lo menos correcta, como para que sirva de consolación. Existe, según cuanto se narra en el diálogo, una cambio de objeto en la pérdida de una persona querida. Es decir, el amor a la persona amada se sustituye con el de la divinidad en una transformación de amor «finito» a infinito, sin la posibilidad de perderse, al contrario, prolongándose hacia la unión con Dios. La reflexión de Dorotheo cae sobre la vida terrenal, efímero soplo de viento: «Que pensays que es essa vida, que tanto engrandeceys?», disminuyéndola y comparándola con la verdadera vida, la de los cielos por ser perpetua y más excelente. Es una conversación en que se intenta eliminar la abominación de la muerte por tener estos cuatro bienes que hay que considerar: el primero es el consuelo que da la muerte a los que trabajan duramente y se hallan en las adversidades, y a los buenos que han nacido para vivir en la otra vida; el segundo bien es que trae humildad en la tierra. La misma muerte humillaría por convertir al ser humano en ceniza. El tercer bien es el castigo y, a la vez, las enseñanzas que da al hombre para vivir bien, evitando pecados y viviendo adecuadamente y de manera provechosa. El último bien está relacionado con el tercero porque representa otra enseñanza, la de temer a Dios y de respetar sus mandamientos. El morir, a través de la palabra de Dorotheo, se presenta como una ganancia cuando el hombre vive toda su vida en Cristo, siguiendo su Evangelio: lo que es más importante es la justicia final pese a la riqueza terrenal, los pobres aprovechan más de la muerte por morir en Cristo. La aflicción como respuesta a la

³¹³ Eulalio Ferrer, Miguel León Portilla, *El lenguaje de la Inmortalidad: Pompas Fúnebres*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 77.

muerte es algo inútil, ya que, sugiere el autor, no hay que penarse por las cosas que tienen remedios, y aún menos cuando se sabe que podría pasar a los cristianos. Muerte significa también separación de lo malo, el hombre se aleja de esta manera de los pecados de los demás, se libra «de ruynes y malos hombres que ay en el mundo» y, al mismo tiempo huye de sí mismo, del peligro de la vida aunque no siempre se alcance la gloria y el camino de salvación. Por último, muerte significa pérdida de la vida terrenal y ganancia de Dios, único bien inexplicable e inextinguible que nadie en la Tierra conoce pese a la sabiduría humana. El efecto de morir es comparable, mencionando las *Sagradas Escrituras* del que, en particular este diálogo, está repleto de citas, a unas multitud de ríos que muy apresuradamente se empujan para caer en el mar que representa la muerte, con la única diferencia que a unos (ríos o seres humanos) alcanza antes que a otros. En el debate se examina, incluso, la terminología de algunos vocablos como ‘Pascua’ que representa el tránsito, es decir, la muerte para el bueno, el «passamiento» de una vida a otra. Por lo tanto, llorar al difunto tiene que ser un acto de alegría y no de tristeza por abandonar esta vida y recibir un mejor descanso.

El diálogo termina con una exposición sobre el temor a la muerte y las razones de este miedo. En primer lugar, el mismo nombre provoca un cierto miedo por ser muerte en sí, sucesivamente, el desconocimiento de su llegada, empezando por lugar y siguiendo por las circunstancias y, por último, por ser tan inevitable en todos los hombres (se entra en otra temática bastante recurrente que es la función niveladora de la muerte que no perdona ni a los ricos). La muerte se explica a través de la voluntad de Dios que quiso poner el alma al centro del cuerpo para que luego, cuando llegase el momento le llamase y, de esta manera, dejase el cuerpo en cualquier momento. La última puntualización de la conversación se orienta más hacia los devotos en general y su manera de considerar la oración. Es una polémica sutil para los que consideran la acción de orar como «atraer a Dios hazia nosotros». Al contrario, el clérigo afirmó que la oración es un levantamiento de la voluntad humana hacia la divinidad para que se pueda conformar con la voluntad divina.

El cuarto diálogo es el que, como se verá más detalladamente, Giulio Zanchini empleó en su traducción recortándolo de la obra completa. Consiste en un debate entre dos (uno Tío y el otro Sobrino) en el que el primero cuenta los trabajos de la religión, y los descontentos que tiene; el segundo, le consuela mostrándole todos los bienes y los provechos que se sacan de ella, por ejemplo, en los

monasterios, y de todos los efectos positivos que conlleva. Como se declara en el mismo título, durante la conversación se citan varios pasos de las Sagradas Escrituras. El diálogo se abre con una primera controversia sobre la salida de los frailes, ya que, el más joven (el Sobrino), tiene más libertad que el más anciano (el Tío). En realidad, es esta una ocasión para conversar sobre la importancia del recogimiento, el dominio de las pasiones que favorecen no solo al hombre sino también a las costumbres del monasterio en el que se encuentre. El recogimiento resulta ser el «palomar» de cada religioso, el único lugar donde puede encontrar amparo y descanso y al que debe acudir. Por lo tanto, la religión es como si fuera el «arca de Noé» donde todos los buenos cristianos pueden escaparse y salvarse del fin del mundo, entendido como el mal en la tierra; constituye la única defensa para huir de estos peligros. Siguiendo la misma metáfora, el autor considera la situación de los animales en el arca de Noé (la religión) en el que, vista la naturaleza de muchos animales, fueron pacíficos todos sin pelearse entre ellos. Es una clara invitación a los buenos cristianos, pero también a las varias órdenes eclesiásticas, a querer a su prójimo ya que se hay que vivir, proceder e creer en el mismo arca, con mucha paz y teniendo y respetando las reglas y costumbres. Lo que se intenta destacar, además, es la diferencia entre los dos mundos, el religioso y el laico. Para demostrar la validez del primero se enviaban a los jóvenes religiosos desconsolados fuera del monasterio para que visitaran a sus parientes para que, de esta manera, pudieran comprobar cuáles de los dos fuera mejor con el fin de apreciar más el religioso. El diálogo presenta un equilibrio perfecto, como los que anteceden y los que suceden, otorgado gracias a las palabras del Sobrino que exterioriza todo lo difícil que es soportar la dura clausura de los monasterios para un joven religioso: los ayunos, el levantarse para los maitines, seguir el coro, las continuas oraciones y vigiliass, enfrentarse con las diferentes y contrarias opiniones de los frailes, etc. Vida religiosa significa también renovación de vida. Cada religioso que quisiera entrar también en la casa de Dios, prestarle servicio, tiene que tener temor de las tentaciones a las que su alma pueda estar sujeta y que, a lo largo de su camino espiritual, seguro no faltan. De todas formas, la mayoría de las conversaciones de la obra tienen su punto de vista propositivo y positivo para el hombre espiritual, quien tiene que seguir «adelante con los buenos principios con que comecastes a servir»; exhortándolos a mantener encendida la llama originaria de la devoción que los trajo a abrazar la religión, a ser humilde y respetar el fervor de su propósito tan deseado de abrazar el reino de Dios. En la lucha

contra los pecados capitales las únicas armas (de aquí el título propuesto por Zanchini de *Armeria religiosa*) de un religioso son los tres votos a los que tiene que acudir si quiere vencer contra la codicia (voto de la pobreza), las tentaciones sexuales del demonio (voto de la castidad), y la soberbia (obediencia). Sobre estos votos es muy interesante considerar la intervención del Sobrino, quien juzga muy positivamente los últimos dos votos, es decir, la obediencia y la castidad (virtud compañera de los ángeles). Considerando el primer voto, el de la pobreza critica todo el sistema eclesiásticos (incluidos los mendigos) y los religiosos quienes, según explica, vivirían en el lujo y en la riqueza:

En lo otro que se os haze de mal la pobreza, paréceme a mi que no ay gente más rica que los religiosos de qualquiera orden que sean: y mucho más los mendicantes: porque a fama que no tienen renta, todo les dan: en fin los religiosos que veemos que no tienen proprio, veemos tambien que lo tienen todo, pues no les falta nada [150vv].

Todo el discurso se proyecta al modelo que hay que seguir: Jesucristo. Sufrir con él en su camino, de manera que todos los padecimientos, los ayunos, «la aspereza de los vestidos, el uso de las disciplinas, y las otras obras de humildad se os harán ligeras, dulces, y suaves». Numerosas son las exhortaciones a sacar tesoro de los trabajos, sufriendo con gran paciencia hasta las injurias del prójimo. Siguiendo el mismo modelo, menospreciar y aniquilar a sí mismo, destruir el propio cuerpo y respetar al prójimo son acciones obligatorias y enseñamientos que el mismo Cristo dejó en la tierra. Por lo tanto, todos los trabajos de los religiosos, como ir y venir de los maitines, los ayunos, etc., no resultan tan excesivos si se comparan con la vida de Jesús, es decir, hay que sufrir y procurar amar con el alma para poder servirle y agradecerle. Otra de las quejas del Sobrino es la escasa libertad provocada por los religiosos más ancianos, quienes constantemente le mandan, le reprenden hasta limitarles el propio pensamiento. En cambio, el enseñamiento cristiano del Tío incita a hacer la voluntad de las personas que le persiguen para sacar ganancia en el futuro, a amar a los enemigos, porque al enemigo que se le hace bien muda su propósito. Existen, además, tres caminos para alcanzar la gloria sin los que sería imposible acceder: el primero es el camino de los mandamientos; el segundo es el de los consejos (preferido por los religiosos); y el tercero es el martirio. La defensa de la religión es tajante en todo el diálogo, igual que el estado del religioso, el más dichoso y «más bien aventurado, y mejor de quantos ay en la tierra». La razón principal es

por conformarse, y tener más igualdad con los santos, obedeciendo más a su Señor y no a los hombres de la tierra, gozando de Dios y de su voluntad, es el verdadero camino hacia la virtud. En la regla religiosa hay que respetar dos cosas principales que cada fraile tiene que guardar: la primera es que no tiene que traer a su religión cosas del mundo exterior; la segunda es que no tiene que dejar en el mundo ninguna cosa suya como podrían ser sus afectos, su corazón, ya que son elementos que no hace falta guardar para la vida espiritual. La polémica de la conversación se enciende igual que se apaga por las palabras del Tío. La sucesiva es la posibilidad de reducir las religiones ya que parecen muchas como solían criticarse en la época. La refutación por parte del autor es tan sencilla como incisiva: Dios representa el pescador universal que emplea todas las estrategias de pesca, según las diferencias que hay entre las religiones. La obra es rica de metáforas que explican claramente nociones como la de la perseverancia o de la humildad relacionada a la tierra que merece la pena de ser citada:

Y aueys de saber que assi como en el arar el que ahonda más el arado y cubre mejor el grano, le fructifica ma su tierra, tanto por tanto assi el que en las obras de virtud ahondara con la virtud de la humildad, escondiendo mejor sus buenas obras, con la tierra de la consideracion de su poquedad, fructuficara más en la virtud, y sacara más prouecho [vv.179].

El arado, siguiendo con estas discusiones, se ahonda con el discernimiento del propio ser «nada», o mejor dicho, simple tierra. Además, con otra virtud que representa el mantenimiento constante, la paciencia, que pertenecen a la fortaleza del hombre: la perseverancia. Así como el labrador espera el fruto de su tierra, el hombre tiene que esperar el del cielo. La perseverancia tiene dos extremos: uno es defectuoso, nombrado *mollis*, y el otro se llama pertinacia. El primero, consiste en el dejarse al ver la dificultad, rendirse al obstáculo. El segundo es el perseverar en su opinión, en su convencimiento, en su parecer. La frase: «alcanza quien no cansa» puede perfectamente resumir lo que se explica en esta última parte. La perseverancia permite al ser humano alcanzar las cosas a las que no está acostumbrado, las deseadas, conservar las cosas adquiridas y tornarlas como deleite pero sin necesariamente llevar esta virtud al extremo.

El quinto diálogo se conoce por la conversación de dos ciudadanos casados sobre la carga del matrimonio. Empezando por los nombres, Tranquillo y Negligio, la conversación se desarrolla, según cuanto se indica, tratando los remedios para

vivir alegremente durante el matrimonio. La digresión se abre con las quejas de Negligio, personaje que representa el lado negativo de la conversación, quien se lamenta por la falta de estudio posterior como consecuencia de su casamiento; por los continuos gastos de su mujer y la imposibilidad de contentarle; por ser ellas tan débiles y de poca resistencia en aguantar a los duros trabajos. El matrimonio, así como el estado de los religiosos, se presenta como una fuente de felicidad y contento en el que los casados «viuiendo en este mundo gozan del paraíso». Al contrario, los descontentos, viven en el infierno. Son varias las exhortaciones a querer pero sin caer sucesivamente en las tentaciones que durante el vínculo del matrimonio, sin duda alguna, nacerán. En primer lugar, el marido tiene que ser discreto, reemplazando los fallos de su mujer, a la que tiene que saber elegir, sin dejar que ella mande y tenga el control total de la familia (como en la casa del mezquino). El diálogo se enciende con las cuatro cosas que turban a los casados: el primero, es sufrir a la mujer; el segundo, los hijos y los criados que constituyen un peligro para la casa; el tercero son las desgracias y los bienes temporales; el cuarto, la falta de descanso debida a las criaturas. Volviendo a los bienes temporales son de tener con menos aprecio y falta de interés: esta podría ser una de las reglas que haría provecho a los casados, aunque para que un matrimonio siga adelante, según el autor, no es necesario que siga al pie de la letra la ceremonia, lo que importa es la buena intención. Por último, dos cosas hay que mencionar de este diálogo. La primera es una polémica ya subrayada por el estudioso Henry Kamen relativa al matrimonio. Es decir, sobre las parejas quienes debían de evitar relaciones sexuales antes del matrimonio. Se citan directamente las palabras de Kamen:

Por extensión se esperaba que las parejas se abstuvieran de mantener relaciones sexuales hasta que hubieran ido a la iglesia y muchos moralistas presentaban a sus lectores el paradigma bíblico ideal de Tobías, que se salvó porque en vez de irse inmediatamente a la cama con su esposa pasó las noches rezando con ella. «Aunque leays toda la Biblia desde el primero capitulo hasta el postrero [decía fray Jerónimo de Lemos en 1583] no hallareys para un casado otra [historia] alguna que le haga ventaja». En este contexto, el clero denunció la práctica de las relaciones sexuales antes de la boda³¹⁴.

Cambiando de tema pero permaneciendo en el examen del diálogo, se encuentra una interesante incitación hacia la limosna que debe ir delante de todo. Esta vez es

³¹⁴ Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, Siglos XVI-XVII*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 95, 266-267, 322, 384.

necesario mencionar directamente las palabras de Jerónimo de Lemos, quien añade a la buena oración con el ayuno, al perdón, la importancia de la limosna:

Porque la limosna libra de la muerte: y alimpia los peccados, y haze ganar la vida eterna. Los que cometen peccados y maldades, son enemigos de su propia alma. [...] Perdonar la iniuria: dar buen exemplo: tener con passion de los affligidos, más excellentes limosnas es, que la que hazemos con los bienes temporales. Y desta manera todo comprende la obbligacion (245vv).

En el sexto diálogo se encuentra la conversación entre Trobeo, mercader rico «que se auia perdido» y su hijo Lecino, joven estudiante y sabio, quien consuela a su padre aconsejándole como se pueden superar estas «quiebras y desgrauios», gracias a su doctrina con la que podrían enfrentarse cualesquiera de las adversidades de la vida. Curiosamente la conversación se desarrolla durante un viaje a Salamanca en el que el padre y el hijo empiezan a debatir sobre la mala calidad de las posadas en España comparadas con el resto de algunos países de Europa entre ellos Italia:

Muy gran falta ay ciertamente dellas. Y aun me dizen que o solo en este camino, más en todo este reyno. Suelen loar mucho el hospedaje de Francia, Italia, Flandes, de lo qual no se podran loar los Españoles (258vv).

Después de esta breve digresión, se empieza describiendo la firmeza que un cristiano debe de tener en ocasiones de desastres que, de algún modo, podrían desquiciarle si no se refugiara en la sinceridad de la fe. Trobeo se encuentra triste por la desaparición de su única consolación, sus tres hijos. Uno se murió en Roma y el otro, que seguía viviendo, tomó el habito (según la visión de Trobeo comparable a la muerte). Con esta ilustración se retoman dos temáticas que ya se habían tratado en los diálogos anteriores, es decir, el dolor por la muerte de un familiar y la importancia de la vida religiosa. De allí la invitación a ver las cosas no solo por como aparecen, sino para llegar a conocerlas realmente y, además, no desesperarse por ambas cosas. La refutación recae, una vez más, sobre la falta de experiencia de un joven (en este caso, el hijo Lecino), quien por no estar casado no posee el conocimiento esencial del amor de un padre, ni es capaz mínimamente de percibirlo: «grande es el amor de los padres con los chicos». La falta de los hijos causaron muchas turbaciones en el padre, quien se vio victima de varias desventuras sucesivas. Para Lecino, toda la turbación, el temor y el desasosiego se engendra a partir de la falta de conocimiento que se tiene de las cosas y de la incapacidad de saberla

apreciar con prudencia y discreción. «De la ignorancia sale el temor», porque se tiene miedo a las cosas y que no hace falta tenerlo ya que no se conocen. El hombre, que nació para el trabajo, se compara en una maravillosa metáfora al ave: «aunque el cuerpo aya nacido para el trabajo, el anima que se supiere valer en el trabajar, volara y el volar es a lo alto, a la buena venturança». De todas formas, en este diálogo están más presentes los recursos narrativos y descriptivos que los demás. Siguiendo con la «narración», el padre se encuentra como desamparado, abandonado por todos, hasta de sus amigos quienes ahora ni le miran y a los que ha llegado a considerar sospechosos por no poder confiar en ellos. Trabeo reflexiona sobre su vida pasada ofuscado por la riqueza, la materialidad y la vanidad, bienes temporales que le causaron muchos daños a su espíritu, tanto que no se deberían llamar con tal nombre. Al contrario, se deberían padecer muchos trabajos; se retoma el tema de la paciencia revisitada como una nave, único amparo en la tempestad que «camina para el cielo con los vientos trabajos de las adversidades». La conversación es un himno a la paciencia, a no soltar las riendas de sí mismo, a no dejarse vivir, a menospreciar la riqueza (que muchas veces manda sobre los hombres como ocurre con los avarientos), a los haberes y a procurar la virtud. Gracias a la paciencia el hombre vence los males y mira hacia su interior, porque si considerara su parte exterior solo le quedaría un gran descontento:

El trabajo nos afflije, el dolor nos lastima, el calor nos molesta, el frio nos destempla y aterece. El comer nos hincha, el hambre nos enflaquece. Las enfermedades nos fatigan, y las calidades contrarias de que estamos compuestos nos dan tanto desgusto, que ni con el sueño descansamos, ni con las viglias nos satisfazemos: ni el trabajar, ni el holgar, ni las, burlas, ni las veras, ni la cosa que hagamos, no da perfecto contentamiento (285 vv).

Por otro lado, las penas encuentran consuelo observando a los demás que padecieron sufrimientos peores; son regalos o favores que Dios nos manda en este mundo, ejercicios de perfección y práctica de humillación, necesarios para conocer a la divinidad. Siguiendo el discurso del sabio Lecino, el dirigirse a Dios en casos de aflicción y contemplando las causas de sus adversidades es imprescindible. Este diálogo se concluye considerando la brevedad y la poca validez de las cosas terrenales como la honra, el padecimiento, la riqueza, la hacienda, etc., si se compara con el descanso de la muerte al que hay que mirar por ser tan duradera, segura y perpetua.

El último diálogo, el séptimo, es sin ninguna duda el más analizado junto con el anterior por parte de los investigadores de los Siglos de Oro español. Narra la conversación entre dos estudiantes y amigos (Prucencio y Didymo) que, acabados los estudios, debaten sobre los estados que a cada uno le gustaría escoger. Una temática muy actual pero que esconde el propósito verdadero de la obra, es decir, exponer los provechos y los daños que se hallan en las varias clases sociales y, de allí, la dificultad de sus perfectas elecciones. La discusión comienza criticando el tiempo desperdiciado con los amigos, así como el que se pierde en general sin obtener frutos que muy frecuentemente llega a ser objeto de añoranza quedándose sin remedio. O, si algo se puede hacer, consiste en el porvenir, ya que solo en el futuro puede que esté la clave de nuestras correcciones, y mejoras de nuestro defectos e imperfecciones. Solo después de que se conoce el daño se puede evitar, y volver a no perder tiempo. La noción del tiempo es fundamental y, según el autor, poco conocida mientras que en realidad es la única verdadera riqueza del ser humano. El ser humano debe centrarse más sobre el tiempo presente, ya que, es el único término de la «trilogía temporal» (pasado, presente y futuro) que pertenece al hombre de verdad; el pasado «ya passo» y el futuro «no sabemos si llegaremos alla». El tiempo, también nombrado «manjar del cielo», es posiblemente la mejor «oportunidad» que el ser humano posee en esta vida, en la que tiene que sacar fruto y, sobre todo, tenerlo en cuenta constantemente. Después de esta introducción sobre el tiempo, los amigos pasan a discurrir sobre los tres estados de la cristiandad: el del matrimonio, el estado clerical, y el de la religión. Se trata de volver a considerar, desde otros puntos de vista, algunas temáticas examinadas en los diálogos anteriores. Por ejemplo, el primero, el del matrimonio. En el diálogo quinto se ha hablado ampliamente sobre el, exaltándolo y promoviendo sus valores. En este caso, se presenta como el más variable de todos los tres estados, fácilmente corruptible gracias a la avaricia sobre todo en los recién casados, y que lleva a los hombres hacia el maldito camino de la avaricia, que afecta a todas las clases sociales, desde los reyes hasta los prelados. Para la defensa del estado matrimonial se acude al símbolo de la unión que supuestamente representa, es decir, vínculo entre Cristo y la Iglesia, y la importancia que tiene el casamiento para las mujeres. La decisión del matrimonio, igual que la mujer elegida para el casamiento, tiene que ser correcta y precisa. La elección no puede ser muy apresurada y poco concreta porque el matrimonio con sus leyes pasa a ser una prisión de la que no se puede escapar. El descontento puede costar mucho a

los dos. Este concepto está explicado con una preciosa metáfora taurina digna de cita:

Parece me auer oydo, o leydo que esta tal vida causa en los casados, lo que suele causar al toro que quieren correr quando se vee en mitad del cosso. Que como por todas partes de vee cercado, y totalmente no tenga esperança de huyr las garrochas, toma por vltimo remedio, hazer todo el mal que puede, sin mirar a vnos que a otros, a los que le tiran, y a los que no le hacen mal. Los mesmo passa en qualquiera de los casados descontentos, quanso aborrecen se estado, y les fatigaron sus imaginaciones. Porque viéndose que no pueden huyr, y que estan cercadas de leyes de matrimonio, todo lo que el vno haze, descontenta el otro (339vv).

El estado sucesivo es el de los clérigos. Los clérigos tienen, según Dydimio, dos cosas que aseguran su validez, la primera es «el credito que tiene en toda la Christiandad», y la segunda es que representa el único estado donde la honra y el provecho «caben en vn saco». Prudencio, por otra parte, presenta sus opiniones diferentes. El clérigo tiene que perseguir la humildad, la caridad y abundar en justicia, buscar la forma de vida para asegurarse su salvación y no la honra «a los ojos de los hombres» como constantemente practica. La honra es algo dado por el mismo estado de sacerdote, no hace falta buscarlo ni perseguirlo constantemente. Parecen críticas muy sólidas y polémicas que se engendran a partir de acaecimientos personales de Jerónimo de Lemos, quien cita casos vividos en la misma orden que son verdaderos ataques contra el lujo y la riqueza que los clérigos mostraban; todos sus bienes eran considerados de los pobres y a los pobres tenían que volver si no se querían mal aprovechar. Ellos tenía que traer el buen ejemplo a los cristianos, pero las críticas son dirigidas una vez más, a sus costumbres quizá demasiado ostentosas y comparables con las de los seglares:

Si con esto miramos sus trajes, sus ropas y vestidos, las sedas y costosos atauios, que casi muestran querer imitar a los seglares si pudiessen. Y si passays adelante, y mirays sus regalos, y deleyte, sus pasatiempos y recreaciones. Andad luego más otro passo, y escuchad sus palabras y conuersacion, la doctrina que dan, el jurar tras cada cosa con otras platicas peores que de seglares (355vv.).

El tercer estado es el de los religiosos. Además del buen ejemplo, los sacerdotes debían de tener limpias sus obras y demostrar su estado tanto exteriormente (en el hábito) y en las palabras como interiormente. Contrariamente a los «hombres comunes», debían de ser los substitutos de Dios en la tierra para

absolver, perdonar y condenar a los pecadores. El escritor segoviano expone un listado de las faltas que había de carecer los sacerdotes:

No ha de ser ciego, ni coxo, ni manco, ni muy chico, ni muy grande. No auia de tener la nariz tuerta, ni el pie quebrado, no corconado, , ni lagañoso, ni con alguna nuue, no auia de tener tiña, ni sarna. Auia de ser muy estable y firme en lo que hiziesse. [...] y sabed que todos estos defectos puntualmente han de faltar al sacerdote de la ley de gracia. Porque no ha de ser ciego en el entendimiento, ni coxo en las affectiones, ni perezoso en la buena obra. No ha de tener disformidad en la nariz de la discrecion, ni ha de ser muy pequeño por ignorancia, ny muy grande por soberuia, ni tuerto por malicia, ni sordo por arrogancia, ni lagañoso por embidia, ni nuue por vanagloria, ni sarnoso por luxuria, ni tiñoso por auaricia, ni ha de ser instable por pereza (360vv).

Sucesivamente, la discusión tiende hacia la figura del obispo. Según la mayoría de los estudiosos, además de una dura crítica al estado monástico, las argumentaciones de este diálogo, al igual que en toda la *Torre de David*, están relacionadas con la crisis de la espiritualidad monástica. Resulta necesario mencionar algunos estudios empezando por la investigación de Jesús Gómez:

[...] Fray Jerónimo de Lemos exalta la vida matrimonial y, también en el diálogo séptimo, hace duras críticas al estado monástico. La *Torre de David* está en relación con una cierta «crisis de la espiritualidad monástica» que, según Marcel Bataillon, se produce hacia 1555. Incluso podríamos pensar que la obra de fray Jerónimo de Lemos es un ejemplo de «erasmismo sin Erasmo» o de «erasmismo a pensar de Erasmo». Véase el diálogo primero, donde hay una emocionada defensa de la caridad en contra de la honra mundana o, de manera más concreta, las observaciones sobre las ceremonias y la utilización de la imagen del «cuerpo místico»³¹⁵.

El obispo, que quiere decir «sobrestante», según la visión del autor se debía de considerar tanto por el grado superior de la honra, como por su obra imprescindible y muy provechosa para el pueblo; su estado presuponía perfección, razón para que los que no se sintieran perfectos debían de abandonar esta idea. Todo el proceso para llegar a ser religioso requería esta perfección pero no innata sino «procurada» siguiendo las huellas de Cristo. Muy interesante es el estudio de Henry Kamen que se interesó sobre esta figura y que en su examen citó el séptimo capítulo de la *Torre de David*:

³¹⁵ Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 156-158.

El más importante instrumento de reforma disciplinaria en la Iglesia postridentina era el obispo. Pese a su enorme poder secular en término de jurisdicción, ingresos y estatus, los prelados de España habían ido perdiendo a lo largo de los años su autoridad religiosa sobre el clero y sobre todo debido a la falta de control sobre los nombramientos para los beneficios en el siglo anterior a Trento ya existía una voluntad generalizada de restaurar la autoridad de los obispos y de confirmarlos en sus poderes para llevar a cabo el cambio. [...] Varios escritos contemporáneos definieron lo que parecía ser deseable en un obispo ideal; y por un feliz accidente, todos los ideales se hicieron realidad juntos en la persona del arzobispo Hernando de Talavera, de Granada. Todavía, decía, «no curasse del fasto y gravedad que agora se usa, ni de aquel grande aparato y acompañamiento, ni de aquella abundancia de casa que agora traen los obispos, antes andava por Granada con dos o tres clérigos, y su cruz delante, (1583:360v)³¹⁶».

A la figura del obispo ideal, sucede la del prelado, quien además de la perfección debe de «exceder en bondad a todos los otros que tuuiere asu cargo», ser maestro de templanza y marido de la Iglesia, «prudente, casto y limpio». Vivir en la modestia sin codicia ni litigio.

³¹⁶ Henry Kamen, *Cambio cultural...*, *Op. Cit.* pp. 95, 266-276, 322, 384.

VIII.2. *Armeria religiosa*: la traducción del cuarto diálogo de la *Torre de David*

La primera pregunta que merece la pena plantear hojeando las páginas de la única traducción italiana de la *Torre de David* de Jerónimo de Lemos, que supuestamente Giulio Zanchini trasladó al italiano, fue ¿porqué se tradujo solo el cuarto diálogo e, incluso, se le anexiona el *Breve tratado de la paz del alma* de Juan de Bonilla? Pese a que no se encuentre una clara explicación sobre esta motivación, se puede llegar a ella a través del texto. Es decir, la dedicatoria del impresor y el cuarto diálogo traducido al italiano y solo sucesivamente con las ediciones. Empezando por la primera, es oportuno la dedicatoria que el mismo editor, Giorgio Marescotti, a quien ya deja impresa. Parece que la relación entre el traductor y su editor es bastante estrecha y, sobre todo, que Zanchini esté ligado a su editor según vínculos contractuales. Se citará el traslado del breve escrito:

ALLI MOLTO R.R. RELIGIOSI, E RELIGIOSE PROFICIENTI NELLA VIA DEL SIGNORE S. Io fui sempre desideroso, come conuiene à ciascun'huomo non solo di giouare a me stesso, ma anchora comunemente a gli altri; il che mi è stato a tutte l'hore cagione di non tralasciar mai comodità, che mi si presentasse di mettere in essecutione questo mio buono proponimento, tanto più nel uero loaeuole, quanto meglio impiegato in persone, e per se stesso meriteuoli, e dalle quali il guiderdone, e la recompensa si possa sperar maggiore: A questo mio desiderio con particolar fauore hà corrisposto il Signore datore di tutti e beni per mezzo dell'Illustre Caualiere Fra Giulio Zanchini, il quale per suo honesto e religioso diporto hauendo tradotto di Lingua Spagnuola in questa nostra Fauella due Operine, l'vna intitolata Armeria Religiosa, e l'altra Pace dell'Anima, cortesemente a giorni passati mene fè libero dono: & io non prima riceuutole proposi nell'Animo mio per vtilità particolare delle RR.VV. e di farne parte al mondo sperando (si come poi nel trascorrerle e considerarle trouai) e che per se stesse, e per il frutto grande che se ne possa ritrarre da ciascheduna persona religiosa fussero per douer riuscire comunemente gratissime. Se cosi dunque succederà (come io confido) diasene la douuta gloria al Signore, & a chi in tal opera faticò, e a me ne segua in carità quel bramato aiuto che io posso sperare dalle loro Orationi. Di Firenze il dì xxj. d'Ottobre 1596. Delle RR.VV. /Affetionato nel Sig. Giorgio Marescotti.

La dedicatoria se refiere a «los religiosos» en general, para que hallan provecho en la «vía del Señor». El deseo, o mejor, las intenciones del impresor puede que sean puramente altruistas. Sus propósitos son los de complacer a las personas dignas y merecedoras mediante el «don»(es decir, la traducción) para recibir, sucesivamente, como recompensa las oraciones por parte de los religiosos. Se aprende que el *spedalingo* Giulio Zanchini, honesto y religioso, regaló («me ne fè libero dono») las

dos traducciones de las «obritas» a su editor quien, curiosamente, después de leerla decidió compartirlas con el mundo consiguiendo su intención altruista y confiando en que los religiosos pudieran sacar mucho provecho al igual que él mismo. El editor loa tanto a Dios como a los autores (es decir, Jerónimo de Lemos y Juan de Bonilla) por estos escritos y espera poder recibir, por la caridad de los religiosos y sus oraciones, la gracia («bramato aiuto»). Hay que añadir que la suposición de un hipotético «contrato-acuerdo» entre editor y escritor en este caso es poco atendible, ya que, de todas formas se trata de un «dono», es decir, de un presente.

Existen básicamente cinco ediciones de la *Torre de David* y dos traducidas al italiano que son las que Antonio Palau y Dulcet reúne en su *Manual del librero hispanoamericano* y que citan lo siguiente:

- Lemos (Jerónimo), La torre de David moralizada por via de diálogos para todo género de gentes. Salamanca, Andrés de Portonaris 1567, 8°. 134818 /
- Ídem, Salamanca, Mathias Marés, el Colofón dice: impreso en Salamanca, en casa de Mathias Mares, año 1570. Pequeño 12°; portada, con escudo. 400 pesetas, porter. Parece que había de seguir una segunda parte, pero no tenemos noticias de su publicación. 134819 /
- Ídem, en Salamanca en casa de Iuan Baptista de Terranova. Año de 1573 a costa de Diego de Urueña, 8°, 20 h 388 fols, 11h y 1 h. Blanca. 500 pesetas, creus en 1949. 134820 /
- Ídem, Salamanca, Pedro Lasso, 1578, 12°. 134821. /
- Ídem, en Medina del Campo, en casa de Francisco del Canto. A costa de Juan Boyer, Mercader de libros, 1584, 8°, 16 hojas, 388 fols, 12 hojas. (Museo Británico). 134822/
- Armeria Religiosa. Diálogo spirituale per amare i servi di Dio. Tradotto di Spagnuolo da Fra. G. Zanchini Firenze, Marescotti, 1579, 12 °. 134823 /
- Ídem, Id. , Id., 1597, 8°. / (Palau, 1958, p. 216).

La primera edición que se menciona es la editada en la imprenta de Andrés de Portonaris en Salamanca en el año 1567, que ya se ha citado varias veces y que indica el título por completo de la obra original, es decir *La torre de David moralizada por vía de diálogos para todo género de gentes*. Mientras que, tres años más tarde, siempre en Salamanca, Mathias Marés publica con el mismo título el tratado. A través de la signatura se descubre que, además del precio (400 pesetas), el editor confiaba en una segunda parte que nunca fue publicada. Incluso se cita el ejemplar, impreso en Salamanca, de Pedro Lasso en 1578 (en el listado es el cuarto), mientras que antes se encuentra una edición impresa en casa de Juan Baptista de Terranova en 1573, por Diego de Urueña. También se conoce el precio (500 pesetas). En conclusión, a partir de 1584 la obra no fue editada en Salamanca sino en Medina

del Campo por Juan Boyer y actualmente se encuentra en *The British Library*. Las últimas dos ediciones atañen a los volúmenes que se consideraron para este trabajo, donde se vuelve a encontrar el *Breve Tratado de la paz del alma* en italiano. La edición italiana de 1576 no consta, debe de ser un error, es decir, un simple cambio de fecha en lugar de 1597, que sería la única que se guarda en las bibliotecas italianas. Para uno de estos siete ejemplares es posible tener una ulterior constatación, demostrada por *The British library General Catalogue of Printed Books to 1975*:

- Lemos (Hieronimo de) La torre de David, moralizada por via de diálogos, para todo genero de gentes. ff. 338. Francisco del Canto: Medina del Campo, 1584. 8°. 4403. dd. 21. /
- [La Torre de David.] Armeria religiosa. Diálogo spirituale per amare i servi di Dio...Con un trattato della pace dell'anima del P.F. Giovanni di Boniglia. Il tutto tradotto di Spagnuolo dal Cavaliere Fra Giulio Zanchini. Firenze: 2p.º.Pt. 1 consist of a translation of the fourt dialogue only of «La Torre de David»./ (Bingley, London 1983, tomo 189, s.v.).

En efecto, estas dos firmas mencionan las ediciones que se han citado anteriormente, la primera impresa en Medina del Campo por Juan Boyer en 1584, mientras que la segunda es la que se ha empleado para el presente trabajo, es decir *Armeria Religiosa*. También *The National Catalog pre-1956 Imprints* confirma la edición de 1584 de Juan Boyer:

LEMOS, Jerónimo de, d.1563.692 L557to1584
 La Torre de David, Moralizada. Por Via a de Dialogos, Para todo genero de gentes. Compuesto por el P.F. Hieronymo de Lemos, de la orden de S. Hieronymo. Al illustriss y reuerendiss. Señor Don Gaspar de Cuñiga y Auellaneda, Arçobispo de Santiago, del Consejo de su Magestad, Con Licencia, En Medina del Campo, En casa de Francisco del Canto. A costa de Iuan Boyer, mercader de libros. 1584. 16p.f.,388 numb. F., [23]p. 14.5cm /
 Title vigente: Phoenix in flames, crowned. Historiated initials. NL 0245572 MH-AH W (Mansell, 1974, s.v.)

Análogamente, en esta ficha, la obra fue dedicada al arzobispo de Santiago, don Gaspar de Zúñiga.

El *Catalogue Bn-Opale plus* de la Biblioteca Nacional de Francia confirma la existencia también en este mismo país de la reimpresión del año 1567:

Texte imprimé, monographie /
 Lemos, Jeronimo de (le P.) /

La Torre de David, moralizada por via de dialogos para todo genero de gente, compuesto por el padre Fray Hieronymo de Lemos...[Texte imprimé] Salamnca, A. de Portonarijs, 1567. In-8°, XVIII-390 ff. Et de table, planche, frontispice. FRBNF32371778 (Catálogo de la BNF).

Esta ficha además de atestiguar el éxito que tuvo esta creación literaria, comprueba que la obra se conoció, desde que salió a la luz, también en Francia, siendo uno de los volúmenes de la primera imprenta hecha por Andrés de Portonario en 1567 que actualmente se guarda en Francia.

Es imprescindible preguntarse por qué la obra de Jerónimo de Lemos, *Armeria Religiosa. Dialogo per amare i servi di Dio* tuvo una posición tan particular y relevante, en este volumen, como para que el *Breve Tratado* pasara a segundo lugar. En efecto, es posible notar, gracias también a su posición inicial, cómo el *Dialogo* parece estar destinado a ser «privilegiado». A pesar de que no se sabe con certeza ya que el material que se dispone es solo una casualidad, porque la *Armeria Religiosa* se incluye en el *Breve Tratado* (que también en este caso asume una posición de particular relevancia), como demuestra lo que se citó en el *Ensayo de una colección bibliográfico*:

Fr. Julio Zanchiñi Castiglionchio le tradujo al italiano con el título de Armeria Raligiosa, Diálogo spirituale per amare i servi di Dio; impr. en el tratado de Pace Animae de Juan de Bonilla, en Florencia por Jorge Marescotti, año 1579, en 12° (Vergara y Martín, 1903, s.v.).

A través del estudio de las fichas se revela que la colocación de las dos obras, en primer y en segundo lugar, no presenta un carácter de continuidad: a veces precede la *Armeria Religiosa* y otras también el *Trattato della pace dell'anima*. Esto permite estipular que la colocación no depende de una evaluación intrínseca a la obra, sino de criterios de vez en cuando aplicados y de las que no se ha dado ninguna justificación ni explicación.

Cotejando las cinco reimpresiones castellanas parece bastante claro, aunque sus diferencias sean verdaderamente sutiles y superfluas, que desde la primera edición (Salamanca, 1567) publicada por Andrea de Portonarijs, hasta la última (Medina del Campo, 1584), la *Torre de David* recibió solo algunas modificaciones leves, casi imperceptibles con una lectura muy rápida. Sin embargo, analizando las oraciones y comparándolas entre las ediciones más detalladamente, sí existen y pueden llevar a descubrir el ejemplar que Zanchini consultó para su versión. Las

alteraciones no conllevan una modificación de sentido sino, solo unas exiguas correcciones de escritura: por lo general se trata de una sistematización de las interrupciones, por ejemplo de las comas que demarcan la oración, de los puntos, de las abreviaciones, etc. Esas mínimas alteraciones son graduales según el lector se va acercando a la última edición, la de 1584, que se supone consultó Giulio Zanchini en 1597 para su versión italiana. Para esta deducción prevalecen principalmente dos enunciados extraídos de la *editio princeps*:

Y pues forçadamente en esta vida auemos de pelear para subir al cielo, paréceme que será bién [...]

Sucesivamente, es necesario citar la edición del 1584 ya que las otras ediciones permanecen fieles a la *princeps*, es decir, no admiten esta añadidura:

Y pues forçadamente en esta vida auemos de pelear y forcejar para subir al cielo, paréceme que será bién [...]

El verbo pelear en la última reimpresión se refuerza de sentido con la anexión de ‘forcejar’. En la edición italiana, este último verbo se respeta y se sigue traduciendo *ad literam*, como en casi toda la frase:

Et poi che necessariamente in questa vita habbiamo a combattere, & sforzarci per salire al Cielo, egli mi pare che sarebbe bene [...]

‘Forcejar’, cuyo sentido es, según la R.A.E., ‘hacer fuerza para vencer alguna resistencia’, corresponde exactamente al verbo ‘forzare’ que supuestamente significa «Violentare, far forza, costringere». El traductor respeta la última reimpresión, intención que sería imposible con las otras porque está omitida. A pesar de que no hay duda sobre nuestra suposición, es imprescindible seguir adelante y proporcionar otro ejemplo que sirve como resguardo para esta investigación. Se examina, ahora, la siguiente frase que se encuentra en la misma página (148vv.) empezando por la *princeps*:

Y allende desto ternemos otro bien, y es, que la virtud exercitada crece mucho más : y el coraçon vezado a sufrir, haze las cosas más leues, y siente menos pesadumbres en los trabajos [...]

De la misma manera, se cita ahora la reimpresión de 1584:

Y allende desto ternemos otro bien, y es, que la virtud exercitada crece mucho más : y el coraçon amostrado a sufrir y padecer, haze las cosas más leues, y siente menos pesadumbre en los trabajos [...]

Los dos enunciados son casi idénticos. Una vez más, lo que cambia son los verbos: ‘vezar’ se sustituye por ‘amostrar’, e incluso se añade el verbo ‘padecer’ para acentuar el sufrimiento en la última edición. Pasando a la versión italiana, se intuye que Zanchini utiliza la misma intensificación verbal:

Et oltre di ciò hauremo vn altro bene, & è che la virtù esercitata molto più cresce, e'l cuore assuefatto a sopportare & à patire, fa le cose piu leggieri, & sente men grauezza ne trauagli;...

‘Patire’, es decir, ‘padecer’ no se encuentra en la primera edición, mientras que, en las otras tres impresiones (1571, 1573, 1578) sigue presente. El traductor italiano no solo se queda más fiel a los verbos de la última reimpresión, sino también a los adjetivos. Por ejemplo: en «tengase por dichoso» de la *editio princeps*, se incrementará sucesivamente el valor del ‘dichoso’ en «tengase por muy dichoso» en la edición de 1584. Zanchini respetando más el superlativo de significación de esta última versión, lo traslada a: «tengasi per felicissimo», donde el sufijo ‘-issimo’ sustituye el ‘muy’ castellano. Por lo que parece, el *spedalingo* tuvo que utilizar la última reimpresión publicada en Medina del Campo en 1584 como más próxima a la elaboración de la traducción publicada en Florencia en 1597, es decir, diecisiete años más tarde.

VIII.3. El trabajo de Giulio Zanchini: la comparación de la traducción

Empezando con el análisis del título de la traducción italiana, se observa que Giulio Zanchini, quizá por primera vez, decidió ser interpretativo para el encabezamiento de la obra de Jerónimo de Lemos de la que tradujo inexplicadamente, como ya se ha dicho, solo el cuarto diálogo. De hecho, la traducción no presenta el título de *Torre de David*, sino el de *Armeria religiosa, dialogo spirituale per amare i serui di Dio*. Al parecer, la interpretación fue más que nada una exigencia dictada por la elección de un solo diálogo. La armería, que quiere ser un lugar en que se guardan diferentes géneros de armas «religiosas», se refiere solo a la conversación traducida, es decir, al *dialogo spirituale* para que se pueda amar a los siervos de Dios: los religiosos. Quiere ser muy probablemente una exhortación para que los cristianos tengan en aprecio el trabajo y la presencia de los eclesiásticos, sin que los maltraten con sus juicios y prejuicios. De todas formas volviendo al título, el término ‘armería’ no es tan inapropiado para la traducción del diálogo. Zanchini leyendo los escritos castellanos se debió de fijar en las veces que el sustantivo ‘armas’ se repite en la conversación, dieciocho; lo mismo sucede con el verbo ‘amar’ que se repite tres. Como de costumbre, se empieza a examinar el texto español, comparándolo con el italiano, y subrayando paso a paso, primero por lo general, y llegado a lo particular, las alteraciones o leves cambios que el traductor aportó al diálogo español adaptándolo al italiano y para el lector italiano.

Para empezar, ya que se ha abordado el tema, es necesario ver más de cerca en qué manera Giulio Zanchini elimina las huellas del título, es decir, todas las veces que el autor español vuelve a citar su obra, la *Torre de David*. Se citan unos ejemplos comparándolos con las correspondientes traducciones de los periodos que, según la visión del traductor, resultan «afectados» por el título como en el siguiente caso:

Vamos pues discurriendo poco a poco por cada cosa de las que os descontentan, y (como dizen los sanctos Doctores) corremos de presto a la Torre de Daud, donde hallaremos armas suficientes para nos defender, y para ofender a nuestros enemigos [vv.147].

Seguir mencionando la *Torre* podría perjudicar el sentido de la traducción, ya que se estaría introduciendo un argumento nuevo. La alternativa de Zanchini en este caso, y

solo para este grupo de enunciados, es la de la elisión que se opone inevitablemente a la amplificación del texto:

Andiamo adunque scorrendo a poco a poco sopra ciascuna delle cose che vi molestando [...] (p.17).

La elisión de los elementos de las frases no es siempre su decisión definitiva. La mayoría de las veces decide sustituir las palabras que remandan al título con un cambio de punto de vista, es decir, una modulación. Por citar un ejemplo, en la frase:

Pues boluamos a nuestro negocio, fauorenciendonos como he dicho de las armas que hallamos en la Torre de Daud [...] [vv. 149].

la ‘Torre de David’ se traduce con las ‘Sagradas Escrituras’, que representan un enfoque similar, es decir, una «arma similar» para favorecer al lector. Excluyendo unas pocas páginas iniciales donde el título se omite, las veces sucesivas el traductor encuentra su fórmula ideal en la modulación ‘sacras escrituras’ que sustituye ‘Torre de Daud’, eliminando todos los elementos pertinentes al título y, por lo tanto, intraducibles con cualquier estrategia de traducción. Es necesario mencionar otro caso:

Para defenderos desta tentacion, y para no tener por trabajo los trabajos que tanto agrauaiays, no creo que os faltaran armas , si quereys acudir a la casa de armas a la Torre de Daud, que al principio os dixe, que ha de ser nuestro refugio: [...] [vv.152].

En italiano, resumiendo, en lugar de la Torre de David hay que recurrir a las Sagradas Escrituras:

Per difenderui da questa tentazione, & perche non tengliate per trauaglio le fatiche, che tanto aggrauate, non credo che ui siano per mancare armi, se uoi vorrete ricorrere alla sacra scrittura: [...] (p.33).

Lo mismo ocurre con esta oración:

quiero responder con una authoridad del propheta Ezequiel, que como con una arma de la torre de Daud os podays defender [...] [vv. 172].

Donde Donde Zanchini cambia el sustantivo ‘arma’ por el verbo ‘armar’ al italiano:

voglio rispondere con una autorità del Profeta Ezechiel con la quale ui armerete ogni volta [...] (p.69).

Generalmente, el texto religioso se suele traducir *ad litteram*, con poca variabilidad, sin menoscabar en el sentido auténtico del mensaje castellano, al contrario, se trata de diversificarlo, ampliarlo si es el caso, y mejorarlo. Hablando de perfeccionamiento, el trabajo de Zanchini se inclina hacia la claridad del texto italiano, eliminando, en primer lugar, las imperfecciones que impiden la fluidez en la lectura volviéndola poco agradable. Las repeticiones son un caso que el traductor quiere eliminar como ocurre en el siguiente ejemplo que se encuentra al principio del cuarto diálogo:

[...] para incitarme a que venga más a menudo, como si estuuiesse en mi mano, venir quando yo quisiesse. Sobrino. Assi estuuiesse enla mia el yr yo alla, y venia si le visitaua yo más a menudo [vv.142].

En la versión italiana se elimina la repetición ‘a menudo’ alternando la terminología:

[...] per incitarmi à venirci piu spesso, come se stesse a me ir venire a mia volontà. Nipote. Così stesse a me il venire io là, che vedresti se vi visiterai souente (p. 1-2).

Quizá no sea una forma totalmente impecable la utilizada en la traducción debido al empleo de los dos posesivos ‘a me’ y ‘mia’, tan cercanos, pero el traductor sí evitó la repetición utilizando ‘spesso’ y ‘souente’. Por citar un último ejemplo se analiza la frase:

El manjar que más procura el demonio, es los buenos y escogidos, no quiere sino manjar de Reyes [vv.147].

La palabra ‘manjar’ que se repite dos veces en el mismo enunciado, se alterna en la versión toscana:

Il cibo che piu procura ir demonio è delicatissimo & eletto, non vuole se non uiuande reali, [...] (p. 16).

Empleando dos sustantivos similares, Zanchini consigue mejorar el texto de llegada, es decir, la primera vez con ‘cibo’, y sucesivamente ‘vivanda’. Igual ocurre en esta

frase, por citar un último ejemplo, donde el nombre ‘pena’ se repite dos veces: «so pena de hartas graues penas en el cuerpo», mientras que Zanchini mejora su versión eliminando la repetición con los sinónimos ‘pena’ y ‘castigo’: «sotto pena di graue gastigo nel corpo».

La primera sensación que se percata a través del primer cotejo es la de la precisión y el esmero que el traductor quiso dar a su versión. No solo alternando con la terminología, sino añadiendo vocablos si es necesario como en este caso:

Las más religiones guardan sus tiempos y conjunturas para dar a los frayles las salidas [vv. 143].

Zanchini siempre tradujo ‘salidas’ con el término ‘licenza’, en este caso, llega a ser más claro y específico. El traductor mira más allá de la visible cercanía de los idiomas, buscando la forma exacta de expresarse:

La maggior parte delle religioni aspettano i loro tempi, & congiunture per dar licenza a frati di poter andare fuori di casa (p.3).

«Poter andare fuori di casa» representa una pormenorización, pero sobre todo un anexo que apoya la palabra ‘licenza’ que singularmente no alcanza el sentido del termino español ‘salida’, porque significa singularmente la concesión, el permiso. No necesariamente se sirve siempre de la añadidura. Lo que es importante es ser concreto y preciso, por lo tanto, solo si lo considera oportuno recorta y elimina lo superfluo con la técnica de la elisión o, si encuentra los elementos que considera ideales y correctos, emplea una forma que pueda sustituir la sustracción.

Uno de los rasgos más peculiares y característicos de la escritura de Jerónimo de Lemos es la gran cantidad de refranes y locuciones que se encuentran en la *Torre de David*. Es interesantes observar, a través del cotejo de los dos ejemplares, cómo fueron trasladados por el traductor toscano. Conviene analizar algunos casos con las diferentes interpretaciones. Está claro que todo está relacionado con la búsqueda del refrán equivalente en la lengua de llegada. En el caso de los dos idiomas que se están tratando, las similitudes entre los vocablos permiten llegar a tener un sentido parecido, o por los menos concretos, con los calcos, es decir, mediante las traducciones literales de sintagmas. Giulio Zanchini para los refranes se acercará más a este tipo de técnica de traducción permaneciendo bastante lejos de lo

que se denomina el equivalente acuñado. En la obra castellana, por ejemplo, se cita el siguiente refrán: «echar la soga tras el caldero» (clásica expresión utilizada para indicar que cuando algo sale mal en parte, por tratar de arreglarlo se echa a perder el resto), que puntualmente el traductor toscano traduce «gittare la corda dietro la secchia», quedando fiel, como es evidente, tanto en el léxico como en la estructura. Si se quisiera traducirla con el equivalente acuñado y, sobre todo, según la forma de la época que se ha encontrado en italiano tendría que ser: «Che tante volte al pozzo va la secchia, ch'ella vi lascia ir manico, o l'orecchia»³¹⁷. Mientras que si se tuviera que traducir al italiano moderno, la expresión, bastante conocida y empleada en el cotidiano, sería: «Tanto va la gatta al lardo, ch'ella vi lascia la zampa». Un caso análogo ocurre con otro de los refranes mencionado por Jerónimo de Lemos: «y quiça (como dizen) por el hilo sacaremos el ouillo» y traducido con el siguiente calco: «che forse per lo capo del filo tireremo ir gomitollo». Se puede decir que Zanchini no alcanza totalmente el sentido del refrán castellano, es decir, «por la muestra o el principio de algo se puede llegar a descubrirlo por completo. Así siguiendo paso a paso la investigación, se puede llegar al fondo del asunto»³¹⁸; sino que solo obtiene una aproximación de sentido que le sirve para seguir literalmente su versión con una perfecta igualdad de forma. Una vez más, para traducir al italiano moderno este refrán, una propuesta podría ser «dal bandolo si dipana la matassa», aunque esta vez se acerca mucho más a la versión del traductor toscano. Por otro lado, en algunos casos Giulio Zanchini logra respetar tanto el sentido como la forma, por ejemplo, en el caso del más sencillo «y viene despues a llover (como dizen) sobre mojado» trasladado con la frase «Et viene como si dice a piouere sopra molle». El sustantivo ‘molle’, aunque pueda parecer diferente, significa exactamente ‘terreno mojado’. Un ejemplo muy similar se halla en el enunciado «y fuera muy buen donayre; que el que venia por lana, quedara trasquilado». El presente refrán se tradujo con el calco «& sarebbe stata vna bella burla, che quegli che veniua per la lana, rimanesse tosato», otorgando el mismo resultado con la misma forma. Un caso diferente se encuentra con el refrán «dádivas quebrantan peñas», es decir, que «con dones y presentes se vence cualquier dificultad o voluntad»³¹⁹, traducido al italiano de forma literal «i doni rompono le pietre» y que no parece obtener el mismo sentido.

³¹⁷ Esta expresión se encuentra en: Lorenzo Lippi, *Il Malmantile racquistato*, 1600, p.53.

³¹⁸ *1001 refranes españoles con su correspondencia en ocho lenguas (alemán, árabe, francés, inglés, italiano, polaco, provenzal y ruso)*, Edición dirigida por Julia Sevilla Muñoz, Jesús Cantera Ortiz de Urbina, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001, p. 244.

³¹⁹ *1001 refranes españoles con su correspondencia en ocho lenguas...*, *Op. Cit.*, p. 99.

Un alternativo equivalente acuñado hoy sería «ir denaro apre tutte le porte», aunque en el castellano no se trata de dinero sino de un don, o un presente.

Con las locuciones, tanto verbales como adjetivales, el sentido de la traducción italiana permanece, en la mayoría de los casos, fiel a la obra castellana. Para proponer unos ejemplos, en el caso de la locución verbal coloquial «escoger como entre peras», tanto el sentido (es una frase metafórica con que se denota al que cuidadosamente elige para sí lo mejor), como la forma, quedan invariables. Uno de los equivalentes acuñados más explícitos adoptado por Giulio Zanchini es lo que utiliza para la locución adverbial «con la barba sobre el hombro» (con vigilancia y cuidado), traducido con una forma diferente para alcanzar el mismo sentido, es decir, con la correspondiente «stare in cervello». Por otro lado, incluso para las locuciones, la tendencia más evidente del traductor toscano es el calco como se halla para el enunciado «summo poderio es, no poder hazer mal», traducido al italiano: «sommo potere è non poter far male». Sin embargo, se hallan algunas que tienen un marco más interpretativo como con la locución verbal ‘hacer bien rostro’, es decir, resistir al enemigo, traducida al italiano con ‘pigliando allegramente’. Muy similar es otra locución verbal ‘dar en rostro’, que significa ‘causar enojo y pesadumbre’, traducida casi literalmente y que no adquiere el mismo sentido en italiano ‘vi staua sugli occhi’.

Antes de pasar con una comparación más detallada de los dos ejemplares, hay mencionar otra elisión por parte de Zanchini, quien elimina inexplicadamente en la traducción las páginas 164 vv. que se mencionan en la siguiente cita:

Sino veldo por el sancto Iob, como le fue limitada la pena: y si por vna parte soltaua la rienda al Demonio para lastimarle, por otra le dezia, mira no mele toques enel anima, esta se me guarde. Y assi fue lo del buen Daniel, que echado en el lago de los leones, escapo sano. Leones son sus enemigos, leones los vnos, leones los otros. Permite Dios a los crueles leones sus enemigos que le echen alli: más tira de la rienda a la hambre de los leones y amanfa los, para que no toquen enel, Sabed que medida viene de alto, la pena y açote, con que Dio castiga en el mundo a los suyos. Y bien se parecio por lo que dixo el hijo de Dios a Pilatos al tiempo de su pasion: No ternias en mi poderio, sino te fuera dado de arriba, de alla del cielo. Sobrino. Lo que yo padezco y veo padescer a otros, muchas vezes parece que viene sin medida, y que las riendas que auian de arrendar a estos desmedidos, no hazen más cuenta, que si no las vudiesse. Tío. Que riendas son essas? Son otras de las que aquí hemos dicho? Sobrino. Que más rienda ha menester vn christiano para enfrenarse y refrenarse, que la ley natural que Dios imprimio en los coraçones de los hombres? Que dize. Lo que no quieres que se haga contigo, tu no lo hagas con los otros. Más esta algunas vezes parece que se hallaría mejor entre moros, que entre christianos: y si esta no miran, harta rienda auia de ser los mandamientos de Dios, más tambien los echan en oluido. Por esto se les auia de traer ala memoria la vltima que dizen del temor [...].

Encontrar la razón de esta omisión es casi imposible. Se citan a Job, Daniel, Pilatos como testimonios de la grandeza del poder de Dios que ejercita sobre el hombre, que gracias a su corazón tiene que «enfrenarse y refrenarse» respetando los mandamientos divinos. Son argumentos típicos de la doctrina católica cristiana y que por su normalidad impiden una explicación razonable sobre la eliminación de Zanchini, que muy probablemente optó por reducir el texto como si se tratara de un solo diálogo. En general, en el texto se hallan muy pocas elisiones de las que la mayoría no tiene una relevancia fundamental tanto en la comprensión del texto italiano como en la pertinencia del mismo a la obra castellana. Se encuentran, por ejemplo, frases como «con afficion y amor de su manida deue acudir» reducida al simple sintagma italiano «deue quindi ricorrere»; o «Declarse mucho passos y figuras de la sagrada escrituras» que directamente el traductor no traslada. Pero todo es perfectamente equilibrado, las frases que elimina son reemplazadas sucesivamente con mínimas añadiduras que restituyen con esmero al texto italiano. Para tener un pequeño resumen de las técnicas de traducción italianas aplicadas al texto castellano se observa la siguiente frase:

Porque en determinandose, vno a seruir a Dios: en queriendo dexar los vicios, y remendar sus costumbres, luego es con el la tentacion: luego el demonio se pone a defender el passo.

Que el traductor toscano de esta forma traspasa al italiano:

Imperò che risoluendosi uno di uoler seruire a Dios, e di lasciare i vizij, & porre in oblio la mala consuetudine passata, & rimediare a suoi costumi, súbito è tentato, súbito ir demonio si mette a contrastare il passo.

Empezando por el verbo ‘determinarse’, que consultando el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián Covarrubias (p. 666, 1611), significa: «definir, tomar resolucion de algun hecho. Determinar la causa, sentenciarla. Determinacion, sentencia, y resolucion. Determinado, el dispuesto a hazer vna cosa indeterminable, el que nunca se resuelve en lo que ha de hazer». La comparación con el verbo italiano resulta diferente, aunque básicamente el sentido genérico permanezca intacto, el vocablo presenta unos matices diferentes. ‘Risolversi’, según el *Diccionario de la Accademia della Crusca*, es una ‘predisposición del corazón, un inclinar el propio

ánimo hacia algo o alguien' en este caso la divinidad. La intención del traductor parece la de suavizar, con una leve interpretación de algunos vocablos, para dar otra actitud a las mismas palabras. Pero, hay que seguir analizando la frase. Se observa que el verbo 'querer' no respeta la misma posición, es decir, no junto al infinitivo 'dejar' como se encuentra en la versión castellana, sino antes con el infinitivo 'servir'. Parece ser una técnica de compensación bastante sutil, donde la introducción de la palabra, anteriormente no traducida, se verifica en la misma frase y con otros elementos y no en otra parte del texto según como suele intercalar. La interpretación es más incisiva con la traducción del verbo 'remediar' en italiano 'porre in oblio' y solo sucesivamente 'rimediare'. Probablemente por la imposibilidad de traducción de la palabra 'costumbres', que se desdoblará por los vocablos 'consuetudine' y 'costumi'. Al consultar el diccionario de Covarrubias (p. 1256) y el significado del verbo castellano 'remediar', curiosamente se descubre que fue un vocablo utilizado por «san Geronimo por remediar, que es socorrer alguna cosa que yua mal, y de alli se dixo remedio, el medio que se pone para preparar algun daño». La interpretación que Zanchini propone en la versión italiana con 'mettere in oblio' y luego sucesivamente 'rimediare' es distinta porque se acerca mucho más al sentido de 'olvidar' las malas costumbres y luego 'remediarlas'. La diferencia es sutil pero existe, un poco como toda la traducción, literal pero con unos matices que la caracterizan.

Siguiendo la línea interpretativa, naturalmente en la constante fidelidad del texto italiano al castellano, es posible observar más detalladamente los tipos de estrategias de traducción y técnicas empleadas por Giulio Zanchini. Se encuentran periodos más explicativos como ocurre por la siguiente frase española:

Y sobre todo, y que más cuesta arriba se me haze, es aquel contentar a tantos.

Ahora observamos cómo el traductor cambiará el sintagma 'cuesta arriba se me haze':

[...] & sopra tutto, & che piu è difficile, è quell'hauere a contentare tanti.

Esta transposición con 'piu è difficile' es bastante frecuente en *Armeria religiosa*, no obstante, la pertinencia al texto al que nunca se alejará en todas las traducciones. Se analizarán otros dos ejemplos para averiguar lo que se acaba de decir:

No de mujer y hijos, ni de parientes que lloren y rompan las entrañas del enfermos.

Ahora la versión italiana:

Non di moglie, & di figliuoli, ne di parenti che pianghino, & che fanno crepare il cuore all'infermo.

El sintagma 'romper las entrañas' encuentra un posible equivalente acuñado en 'fanno crepare il cuore', aunque no lo sea totalmente, parece una forma sin duda más empleada en la lengua de llegada, ya que literalmente debía de ser 'rompere le viscere'. La otra frase es aún más sencilla. Es necesario empezar con citar la frase castellana:

De muchos religiosos, vnos absoluiendoles: otros rezando.

El cambio de Zanchini se produce en la ultima parte de la siguiente frase:

Di molti religiosi, uno assoluendo, altri leggendo Salmi.

El verbo rezar encuentra su adaptación en 'leer Salmos', básicamente idénticos pero con palabras casi diferentes. Otro ejemplo análogo se encuentra con el sintagma: «y no se echa tanto de ver», locución verbal que en el texto alude a Dios quien «no se deja notar», ni advertir. En Zanchini la traducción, esta vez, es mucho más interpretativa: «& non cene accorgiamo per essere tonto». Se asiste a un verdadero cambio de perspectiva, se vuelcan todos los elementos porque la figura central no es Dios, que de sujeto pasa a ser objeto, sino el hombre, quien no se da cuenta de su presencia por ser tonto. Conviene presentar otros ejemplos siguiendo siempre esta misma línea. Se encuentran casos de interpretación que llevan a cambios de categorías gramaticales. Por ejemplo, algunos verbos de la obra castellana son sujetos a transposición por la interpretación en sustantivos: «como si estuuiese en mi mano venir quando yo quisiesse», el verbo 'querer' al italiano cambia en 'voluntad': «como se stesse a me il venire a mia volontà»; también en «que os procure alguna salida», el sustantivo femenino 'salida' muda con una más precisa descripción en 'andare un poco fuori': «che io procuri che voi possiate, andará vn

poco fuori». La descripción es una de las técnicas de reemplazo más utilizada por Zanchini, palabras como ‘gallinero alto’ llegan a ser especificadas e ilustradas en el idioma italiano: «luogo principale, & honorato».

En *Armeria religiosa* se hallan, además, varias pequeñas adaptaciones. Es el caso de un ejemplo de conversión monetaria donde se encuentran los maravedíes de la frase castellana en escudos: «La calongia que se me promete y puede valer dozientas o trezientas mil marauedis de renta [...]». Muy probablemente por ser más conocidos al lector de la península itálica: «Il Canoncato che voi mi promettete puote valere quattro, o cinquecento scudi di entrata [...]». En otras ocasiones se encuentra un verdadero cambio de moneda, es decir, los ‘maravedíes’ en ‘quattrini’ y el ‘medio real’ en ‘crazia’, esta última fue una moneda emitida por Cosme I de Médici (1537 - 1574), por lo tanto bastante conocida por Zanchini.

Una de las técnicas de traducción que más se ha analizado en los códigos de Zanchini es la inversión. Reiterando, se trata de «trasladar una palabra o sintagma a otro lugar de la oración o del párrafo para conseguir la estructura normal de la frase en la otra lengua»³²⁰. Debido probablemente a la clara y eficaz disposición de los elementos en la escritura de Jerónimo de Lemos, para la traducción de *Armeria religiosa*, Zanchini no alteró mucho la organización de sus frases italianas, aunque sí, son varios los casos en los que tiene que regularizar el castellano a su idioma. Se citarán solo algunos enunciados bastante contundentes, empezando por mencionar las palabras de su autor original:

Para que el arbol, la planta, en fin el fraile que bien aprouare en esta huerta de aca baxo, la trasplantara el en el jardín del Cielo.

Y, sucesivamente, las de Zanchini:

Per traspiantare nel Giardino del Cielo l'albero, la pianta, finalmente il religioso che prouerra bene in questo seminario di quagi.

El inicio de la frase italiana es el fin de la castellana modificando la posición del ‘religioso’ que otorga un rol más central en la versión italiana como en este ejemplo:

[...] porque terna más domadas las pasiones [...]

³²⁰ Amparo Hurtado Albir, *Traducción y traductología, Introducción a la traductología*, Quinta edición, Madrid, Cátedra, 2011, p. 260.

Zanchini además de cambiar las posiciones vuelve pasiva la frase dándole casi más esmero:

[...] percio che le passioni saranno piu domate.

O simplemente coloca el verbo antes, cuando en español se halla justo al final:

Y si alguna libertad aca tenemos.

que cambia en:

Et se habbiamo qualche libertà.

O simplemente para dar mayor fluidez al siguiente enunciado castellano:

Vn dicho del glorioso san Hieronymo, que dize desta manera, y viene al propósito.

Zanchini altera solo la última parte:

Un detto di San Girolamo che viene molto a propósito & dice cosi.

El último ejemplo es muy similar pero parece adquirir, aunque en realidad no lo asuma, a través de la inversión, un sentido diferente una vez trasladado al idioma italiano. Observase el siguiente ejemplo:

[...] pues por tales nos juzga el Apostol.

Es como decir que, por «culpa» de estos «hechos» el apóstol nos está juzgando. En italiano Zanchini invierte la posición de ‘por tales’ colocando antes el verbo:

[...] giudicandoci per tali l’Apostolo.

Antes de pasar a examinar los verbos, que merece la pena analizar más detalladamente, es oportuno proponer unos casos donde Zanchini parece restituir una

cierta impersonalidad al texto y dirigirlo hacia todos, excluyéndose, y destinando los periodos a los religiosos lectores. Por ejemplo, en la frase castellana:

quando venis a quebrar el alcanzia, hallays mucho más sin comparacion de lo que pensauades [...].

Jerónimo de Lemos se dirige a un «vosotros» mediante la forma verbal ‘pensauades’. Zanchini es mucho más genérico por emplear la forma ‘se pensaba’ al italiano:

[...] quando poi si rompe il sauadanaio, ui si troua, molto piu senza comparazione di quel che si pensaua.

La misma estructura se encuentra por «halla en otra vida» que cambia en «trouasi nell'altra vita». O, en «porque ciertamente, los que somos llamados monjes, entre los martyres somos contados», donde ‘somos’ se convierte en ‘son’ en italiano, excluyéndose a sí mismo: «percioche veramente coloro che monaci sono chiamati, tra martiri sono connumerati». Por otro lado, en algunas frases se incluye como en el enunciado «Si en todas essas cosas no ay falta, en algo auiamos de merecer los frayles», donde elimina el sustantivo plural ‘frayles’, introduciendo ‘nosotros’ al italiano: «Se in tutte coteste cose non vi manca niente, ì qual cosa habbiamo noi a meritare?». Algunos periodos se vuelven impersonales solo por una parte, como en este caso: «el dia que hacen profession, se pueden tener muertas al mundo», traducido por Zanchini: «il giorno che fanno professione morirono al mondo». Merece la pena, además, mencionar una de las preguntas que el traductor toscano vuelve impersonal e indirecta: «Padre que hare para ser yo perfecto en la religion», eliminando el ‘yo’ y empleando la tercera persona del verbo ‘deber’: «[...] che cosa douea fare per essere perfecto en la religion?».

La última parte de la comparación se dedicará a los verbos que, por lo que parece, son los que más alteraciones presentan debido a las alteraciones temporales, donde un infinitivo y un adjetivo, «con pensar de contino», llegan a ser muy fácilmente gerundio y adverbio en la versión italiana «pensando continuamente»; o un presente «y assi como el demonio vee que [...]», en gerundio «Et si come il demonio ueggendo». Si no hay un cambio verbal muchas veces se recorre a la conversión impersonal: «veemos» en «si vede». Pero está claro que la característica más influyente que se encuentra es el tiempo que no presenta alteraciones fijas ni mecánicas. Se pueden encontrar cambios en los tiempos verbales como los

considerados hasta ahora, u otros donde desde un subjuntivo castellano se pasa al infinitivo italiano: «no es poco que me vaya» en «non è poco andare»; o del subjuntivo al participio acompañado del verbo ser: «que consiente que le vendan» en «che consente di essere venduto». Una de las posibles metamorfosis que se encuentra a lo largo del texto es el pasaje desde un sustantivo al infinitivo: «Pues las vigalias y oraciones y continuacion de choro» en «e'l vegghiare, & l'orare, & l'andare continuamente in coro». Cuando se respeta el tiempo, el verbo varias veces recibe un desdoblamiento, por ejemplo, «tenga cuydado» pese a que el tiempo en la versión italiana se mantiene, se refuerza el concepto y llega a ser «tenga cura, o habbia sollecitudine»; o para la construcción «es tenido en mucho» que cambia en «è molto stimato, & pregiato»; igual ocurre con «quadrara al religioso» que se altera en «quadra & torna bene al religioso». El verbo en la versión italiana puede, incluso, resumir una construcción castellana como «tener charidad con el proximo» llega a ser «amare il prossimo», o transformarse desde una construcción verbal en un sustantivo: «determino de por todas las vías que pudiesse» en «prese consiglio per tutte le vie possibili»; «sufrir trabajos» en «patire»; etc. Volviendo a la variedad de los cambios verbales, también se encuentran variaciones desde el infinitivo castellano, «perfectionarnos en ella», al pasado italiano, «siamo perfetti in quella»; o, del presente castellano con valor de futuro, por ejemplo: «si de un golpe queremos vencerlos», en el pretérito imperfecto del subjuntivo italiano «se i un colpo noi uolessimo uincerli»; o, también, al revés, es decir que a partir del futuro castellano, «entre tanto que vivire» se llega a cambiar al presente italiano pero con valor de futuro, «che mentre, che viue». Por terminar este breve apartado, se halla también casos de verbos subjuntivos castellanos, como «en que se purifique», que pasan a ser infinitivos en la traducción: «per purificarlo».

La terminología presente en la *Torre de David* no sufre de particulares alteraciones en *Armeria religiosa*. Los vocablos son prácticamente idénticos o se buscan correspondientes en el idioma de llegada pero sin modificaciones particularmente evidentes. Se podrían citar solo algunos que parecen que se alejan solo levemente del texto original, como por ejemplo algunos adjetivos: «bravos» por «bizzarri», «triste» por «maninconico». O, algunos sustantivos: «encarericiento» por «esagerazioni», «trabajo» por «fatiga», «aparejo» por «prouedimento», «condiciones» por «nature», «dessabrimientos» por «molestie», «atajo» por «via» y «atajo» por «strada trauersa», «pesadumbre» por «noia», «estío» por «caldo». Pues,

algunos casos de sustantivos castellanos que cambian en adverbio en la traducción: «cuerpo» por «corporale», «caustro» por «caustrale», o, viceversa, «celestial» en «celeste». Y por último, se encuentran alteraciones relativas al número de los sustantivos que desde el singular «amigo» cambian al plural «amici», «la plata, las casas», por «denari & la casa»; se halla también al contrario, para referirse a algo general como por «los hombres» que se transforma en «el hombre». Además sustantivos que se desdoblan en la traducción: por ejemplo, «las mercedes» llega a ser «le grazie & i fauori», o, «despoblados» en «luoghi disabitati», etc. En conclusión, existe una predilección por parte del traductor, considerado el ingente número de variaciones que se podrían mencionar, para la construcción del adjetivo superlativo italiano con la forma del sufijo.

Terminando con este análisis, es evidente que Giulio Zanchini, en la traducción *Armeria religiosa* del cuarto diálogo de la obra de Jerónimo de Lemos, sigue la línea adoptada en sus traducciones. Una versión *ad litteram* que esconde una interpretación sutil, celada por algunos sintagmas que examinado en este cotejo. Sin embargo, la adaptación al lector italiano parece muchos más incisiva que en otras traducciones examinadas, empezando por la elisión de todos los otros diálogos, y terminando con los verbos alterados en su tiempo original y modificados según el uso del idioma italiano. Con esta traducción, además, se trae a Italia en forma de diálogo compendial, que vuelve a la península, una gran defensa a la religión y a los religiosos que, supuestamente, en este periodo sufren la crisis de la espiritualidad monástica, explicada por Batallón, y que ven en estos escritos un simple y nuevo respiro, un conjunto de opiniones diferentes y, a la vez, creencias poblanas conocidas y, al parecer, inútiles, tanto que fueron volcadas por el mismo autor segoviano.

IX. Las Exclamaciones del alma a su Dios de santa Teresa de Jesús

En 2011 la estudiosa italiana Elisabetta Marchetti publicó en el ensayo *Le prime traduzioni italiane delle teresiane Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio*³²¹, un estudio en el que investigó sobre la primera traducción italiana que Giulio Zanchini compuso de una obra de la mística abulense. Se trató, concretamente, de las *Exclamaciones del alma a su Dios* cuya versión italiana fue publicada en Florencia entre 1598 y 1599. Al igual que en todos los estudios que presentados en el curso de esta investigación, la investigadora italiana cotejó la versión original con el ejemplar del *spedalingo* toscano, delineando incluso un breve perfil biográfico del traductor, el único después de trabajo de tesis (2006) defendido en la Università degli Studi di Firenze. Marchetti ya se había ocupado de las censuras de los escritos de santa Teresa al trasladarse al italiano, profundizando una sugerencia de Carlo Delcorno quien investigó sobre la primera versión del *Libro della Vita* traducido por Francesco Bordini y que, por lo que parece, recibió las repercusiones de las acusaciones que la Inquisición española y romana destinó contra los libros de la santa abulense. La versión italiana del *Libro de la vida* elaborada por Bordini no fue la única que se examinó de las obras de Teresa de Jesús. A esta se añadieron el *Cammino di perfezione* y el *Castello interiore* traducida en Roma por el oratoriano Francesco Soto del Langa que, con la de Zanchini, ambas constituyeron el núcleo de las primeras traducciones de la obra de santa Teresa que circularon en la península itálica.

Muchos hispanistas se ocuparon del influjo de la espiritualidad de santa Teresa en Italia y en los autores italianos. Entre estos se recuerda a Giovanni Maria Bertini, uno de los pioneros del estudio del pensamiento teresiano en la península itálica. Como señaló el insigne investigador, la presencia de Teresa de Jesús en Italia fue ampliándose con la presencia de las figuras más significativas del movimiento teresiano. Primero, gracias a textos en castellano y, sucesivamente, con traducciones

³²¹ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio*», en *Annali di storia dell'esegesi*, Il Sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo, Edizioni Dehoniane, 18/1 2001, pp.345-372.

que se multiplicaron durante todo el siglo XVIII, empezando por las obras de Juan de la Cruz³²².

Como es notorio, durante muchos años se debatió sobre la versión original de las *Exclamaciones* de Teresa de Jesús por quedar sin rastro y recuerdo. No obstante, se conservaron algunas copias antiguas que no se distanciaron de la *editio princeps* de la obra sino solo de forma muy leve. Entre estas reimpresiones antiguas y más acreditadas hay que recordar el manuscrito que se conserva en la Universidad de Salamanca que contiene una copia de las *Moradas*, anotada y revisada por el padre S. J. Ribera que, por lo que parece, no añade ningún tipo de corrección al texto de las *Exclamaciones* sino solo unas variantes muy poco relevantes. Según Silverio de santa Teresa, el padre Ribera no aportó ninguna modificación al texto porque muy probablemente no pudo controlar el texto original³²³. Además, durante mucho tiempo se discutió a propósito del manuscrito fechado en 1569 y dividido en dos partes, una en Madrid y la otra en Granada. Los dos escritos muy probablemente pertenecieron al mismo original. La única persona que afirmó haber visto los originales fue María de San José, carmelita descalza y hermana de Gracián de San José,³²⁴ que tampoco añadió algo novedoso a las otras ediciones que circulaban.

Además de los autógrafos desaparecidos, los únicos manuscritos relativos a las *Exclamaciones* que quedan son:

Una parcial en las carmelitas descalzas de Granada. Se conservan cuatro hojas; una puesta en un relicario de plata; otra en otro relicario también de plata; y las otras dos en sendos relicario de madera tallada y dorada. Las cuatro se pueden leer cómodamente por estar puestas entre cristales. Comprenden las exclamaciones 1, 10 y 13, íntegras; casi íntegras, la 11 y 12; un extenso fragmento de la 2, y dos líneas de la 9 y 14. Otra copia mandada hacer por el P. Ribera, ms. 449 de la Biblioteca Civil o Literaria de Salamanca³²⁵.

Algunos estudiosos consideran estos escritos originales «puros amañes» elaborados a base de letras recortadas de otros textos autógrafos de la santa de Ávila.

³²² Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana* (Siglos, xv-XVII), Universidad de Turín, Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R., 1980, p. 11.

³²³ Silverio di Santa Teresa, *Proceso de Beatificación y Canonización de S. Teresa de Jesús*, Burgos, Ed. El Monte Carmelo, 1934, BMC XVIII-XX; vol. XX. 327.

³²⁴ Jerónimo de San José, *Historia del Carmelo Descalzo*, Madrid, 1637, l.5. c. 12, 876.

³²⁵ Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Madrid, Edit. de Espiritualidad, 2000, pp. 1084-1085.

En cualquier caso, hoy se conservan copias de la edición publicada por fray Luis de León en *Los libros de la Madre Teresa de Jesús fundadora de los monesterio de monjas...* publicados en Salamanca por G. Foquel en 1588 y no autógrafos.

Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios, escritas por la Madre Teresa de Jesús en diferentes días, conforme al espíritu que le comunicaba nuestro Señor después de haber comulgado: año de 1569.

Con estas palabras fray Luis de León introduce, después del *Castillo interior*, a estos escritos que la santa de Ávila practicó después de recibir la Eucaristía:

[...] el Pan celeste de los Ángeles, exprimen las más vivas llamas, ó deseos del amor Serafico, y el zelo de las almas, del qual su corazón fue abrasado: también los que las leen con devoción, se sienten alentados, y excitados al amor de Dios. Por esso las doy à luz con los avisos, que la Santa daba à sus Religiosos, los quales sirven mucho para todos los que aspiran à la perfección.

Según la explicación de fray Luis, santa Teresa escribió las *Exclamaciones* en diferentes días y conforme a lo que le dictaba el Espíritu Santo después de haberse comulgado. De todas formas, durante muchos años se dudó sobre la veracidad de los datos proporcionados por el maestro León, en particular, sobre la fecha de composición de la obra y, también, sobre su composición relacionada con la comunión de la santa por no hallar ninguna alusión en las *Exclamaciones* al sacramento. Actualmente, el problema de la fiabilidad de las informaciones permanece, aunque se siga utilizando la versión de fray Luis como la más íntegra que hoy se conserva y de la que se fijaron todas las ediciones castellanas sucesivas así como las traducciones en otros idiomas entre las que se encuentra la italiana.

En la obra teresiana existe una lucha interna entre las quejas del alma, que teme estar apartada de Dios en la vida terrenal y la ausencia de Dios. La vida es para ella motivo de oración (símbolo del amor de la santa a Dios, además de ser encuentro y coloquio con él), una escala para elevarse hacia el divino, acción de gracia, fuente de sus deseos más íntimos que convirtió en oraciones. La autora expresa el amor divino que le consume y manifiesta líricamente en las aspiraciones más profundas de la propia vida interior, el amor a la humanidad de Cristo y el fuerte anhelo de unirse con él, el dolor de la distancia de su Esposo divino, la espera de la muerte mística, etc. Uno de los motivos centrales e inagotables de las *Exclamaciones*, y del mismo proceso de creación de estos escritos que se convirtieron en oración, será el amor de

Dios que da a los hombres y del que parece disfrutar a lo largo de la obra. Muchas veces se quedó pasmada ante el sencillez hecho de sentirse amada por él. El amor en la oración llevó a la autora a la intuición de que quien ama a Dios tiene una propensión irrevocable a querer al prójimo.

En una metáfora de Vicente de la Fuente, la obra se puede calificar como «mina de saludables aguas» y caracterizada por los «arrebatos fervorosos del alma hacia Dios». El mismo estudioso define las *Exclamaciones* como un escrito «meramente erótico y no histórico, perceptivo ni doctrinal³²⁶». Según Vicente Rodríguez, las *Exclamaciones* son:

[...] un escrito presidido constantemente por el gran *sentido de la admiración*, la gran *capacidad de maravillarse* que tenía la Santa ante mil cosas dignas y llamadas a provocar la admiración y la sorpresa. La gama de esas realidades sorprendentes, frente a las cuales el alma teresiana se siente sacudida, sobrecogida, sobresaltada, etc., es muy amplia³²⁷.

El mismo autor reconoce en estos escritos cuatro formulaciones doctrinales importantes:

1. El gran razonamiento de la última exclamación sobre ser de Dios, su vida íntima, su incapacidad de olvidarse de sí mismo. Esta consideración provoca – por lo paradigmático de la vida de Dios para el alma angustiada por el libre albedrío – el deseo más ardiente de dejar el mundo para «connaturalizarse con la vida de Dios» y llegar a «entrañarse» en el Sumo Bien en plenitud de libertad.
2. Importancia del amor que «da valor a todas las cosas»
3. Cómo poseer más enteramente a Dios en fuerza de la práctica del amor al prójimo: dejar a Dios por el prójimo.
4. Conocimiento amor y deleite entre las «soberanas personas» de la Santísima Trinidad que no necesita del amor de las criaturas para ser feliz. Alegría del alma llamada a participar de la vida divina³²⁸.

La obra es un diálogo directo y continuo, extremadamente íntimo, con Dios donde se alternan los soliloquios dirigidos al alma con los dirigidos al ser supremo. No existe ningún tipo de narración ni exposición erudita, solo hay un fluir de imágenes dictado por la impetuosidad de un alma inflamada que se levanta por

³²⁶ Teresa de Jesús (Santa), *Escritos de Santa Teresa añadidos é ilustrados por Don Vicente de la fuente...* (t. 1), Madrid, B.A.C., 1861, p. 491.

³²⁷ Alberto Barriento, *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2002 p.574.

³²⁸ *Ibidem*, p. 578.

afectividad hacia Dios. En las *Exclamaciones* se enlazan diferentes categorías o formas de oraciones como las laudes, el agradecimiento, la invocación, la súplica, la petición, etc. que proporciona un carácter original a la obra. Además, preguntas, exclamaciones, consideraciones, ponderaciones, arrepentimientos, propósitos, fatigas interiores, preocupaciones, etc. que convergen en los diálogos fervientes del alma de la santa. En general, cada exclamación se entrelaza y enriquece con aspiraciones entendiéndolas como un «breve y espontáneo aflujo que vivifica el *fervor caritatis*, es el respiro del alma, la expresión de un deseo íntimo y profundo, la única palabra [...] practicable para quien, abismado en la contemplación, abandonó el discurso del intelecto»³²⁹. El texto se divide en 17 fragmentos cuya intención es la de adoctrinar a sus lectores mediante sus exclamaciones, despertar sus devociones donándole mayores impulsos y fortalecer la virtud:

Las 17 exclamaciones fueron escritas en un intenso clima de esperanza escatológica que durante años mantuvo a la Autora en tensa espera ante la inminencia del encuentro con el Señor, viviendo contra reloj³³⁰.

Es evidente que en las *Exclamaciones* confluyen la influencia de los soliloquios de las *Confesiones* de san Agustín, los de Job en la Biblia, los de las *Moralia* de san Gregorio, las oraciones de Ludolfo de Sajonia, que se encuentran en la *Vida de Cristo*, y muchos más otros soliloquios espirituales que procedieron de las lecturas y conocimiento religioso de santa Teresa. Cada vez que, a lo largo de la obra, se menciona el texto bíblico causa un constante estupor en la santa. Cada palabra adquiere un sentido capaz de comunicar con ella y embelesarle. La palabra de Dios le introduce en el misterio del mismo. Los gestos de Dios son transportados en la escritura para llegar al interior del hombre a través de sus soliloquios, gracias a los que se inicia la elevación hacia el misterio del amor que reside en la trinidad. Los soliloquios marcan el pasaje de la alabanza del alma a la de Dios, desde la trinidad hasta Cristo, de la Virgen a los lectores. Las *Exclamaciones* constituyen el momento más orgánico de uso de los recursos enfáticos en la obra teresiana. Siempre se han considerado como una plegaria sin pretensiones estilísticas, presentan una estructura coherente compuesta por una premisa, dos partes centrales y una invocación final. Las primeras dos exclamaciones exponen el problema de las soledades antitéticas a

³²⁹ S. Stroppa, «Le aspirazioni», en *L'anima in Barocco. Testi del Seicento italiano*, a cura di C. Ossola, Torino, Scriptorium, 1995, p.235.

³³⁰ Tomás Álvarez, *Así oraba Teresa*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1982, p.118.

las que se someterá el alma. Se trata de la misma soledad que se experimenta en el mundo terrenal, muy lejos de la gracia divina, y la necesaria para acercarse a Dios, que corresponde al divino abandono de las cosas del mundo sensible. A partir de la tercera exclamación hasta la novena se tratan temáticas sobre la misericordia divina dispensadora de gracias y del gran amor que une Dios a los hombres, pese a la ingratitud de ellos. Teresa de Jesús se dirige a Cristo expresando su propia ansiedad de encontrarse con él en una continua alternancia entre júbilo por su petición y el sentimiento de la propia indignidad. Las sucesivas siete exclamaciones son variaciones sobre el tema de la ingratitud humana hacia el Creador: Teresa exhorta a los hombres a mantener su fidelidad a Cristo, recordando la naturaleza del pecado, y amonestándolo por la dureza de sus corazones. La última exclamación es una invocación a Dios y una síntesis de los dos núcleos temáticos anteriores³³¹.

No obstante, las *Exclamaciones* no presentan una estructura precisa, ni ordenada según divisiones en párrafos de manera que, con una simple lectura, quien las lee puede fácilmente detectar las argumentaciones particulares que se suceden. La distribución y organización de los periodos parece ser más el fruto de una práctica espontánea y directa debida a la intensidad de las palabras que se pronuncian con un extraordinario fervor, reflejo de la pasión de su alma y, por tanto, no existen esquemas prefijados sino solo naturalidad y sencillez. La obra es impulsada por la espontaneidad de estas evocaciones que, paulatinamente, abren paso a todo una serie de argumentaciones espirituales que demuestran su sentido de la vida y su discernimiento de la misma junto a la expectación de la muerte. A lo largo del texto es evidente también su increíble amor a la humanidad de Cristo, imagen constante de su vida, así como la ausencia cierta de la divinidad, de su grandeza y misericordia hacia el hombre. Se intuye su percepción del pecado, del infierno, de la gloria como único bien que quisiera compartir con todos. Además, su necesidad de querer pronunciar sus palabras con vehemencia, de clamar en su interior hacia Dios y su alma. Sus palabras son impregnadas de lirismo y acompasadas como cantos bíblicos, obras que durante todo el siglo XVII llegarán a ser una referencia habitual sobre todo en textos muy similares al de Teresa de Jesús. No existe otra finalidad de este escrito que la pura y simple efusión del propio espíritu ante la presencia divina. No solo

³³¹ Cfr. Elena Carpi, Antonia Saba, Manuela Sassi, *Exclamaciones del alma a Dios. Concordanze per lemma e Repertorio delle forme enfatiche nell'opera omnia di Teresa de Avila*. Prefazione di Francesco Guazzelli, Pisa, Servizio Editoriale Universitario di Pisa, 1992, pp. XXVI-XXVII.

permite al lector unirse a la sustancia de su oración, interpellándole con toda fuerza, con el que entra en comunión introduciéndolo en el propio diálogo con Dios, también le muestra su enajenación, su embeleso y levantamiento de su interior, la efusión con que llega a comunicar con la divinidad. Pese a que mantenga una posición reacia al expresar el contenido del propio diálogo con Dios, en las *Exclamaciones* la santa abulense se siente empujada a escribirlos permitiendo llegar a conocer directamente un aspecto de su vida hecha por oración:

Muchas cosas más pudiera decir en esto, Señor, para darme a entender que no me entiendo; más como sé que las entendéis, ¿para qué hablo? Para que cuando veo despierta mi miseria, Dios mío, y ciega mi razón, pueda ver si la hallo aquí en esto escrito de mi mano. Que muchas veces me veo, mi Dios, tan miserable y flaca y pusilánime, que ando a buscar qué se hizo vuestra sierva, la que ya le parecía tenía recibidas mercedes de Vos para pelear contra las tempestades de este mundo.³³²

A través de las *Exclamaciones* el lector puede seguir el camino de la oración de la santa caracterizado por sufrimientos, anhelos, ilusiones, y todas las visiones que se manifiestan en sus palabras y que, de alguna manera, representan sus conversaciones con el ser supremo, el avanzar de su espíritu hacia Dios. Existe un gran sentido de fragilidad y una manera muy candida de hablar frente a la divinidad.

La exclamación es un estado emotivo, un movimiento repentino del alma, una figura retórica con la que la autora intenta escribir un estado difícil de explicar. Se recuerdan aquellos versos Dante en el *Paraíso* de la *Divina comedia* que por la dificultad de expresar imprecó a Dios y exclamando dijo:

O isplendor di Dio, per cu'io vidi
L'alto trionfo del regno verace,
Dammi virtù a dir, com'io lo vidi
Lume è lassù, che visibile face
Lo Creatore a quella creatura...³³³

Teresa de Jesús recurre a la exclamación casi refugiándose en ella, como signo de agradecimiento, de imploración. El mismo verbo 'exclamar' expresa, con un cierto ímpetu, una relación inesperada y marcada por una participación. Al igual

³³² Teresa de Jesús, *Obras completas*, edición manual transcripción, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm., Madrid, B.A.C., 2006, pp. 647-678.

³³³ Dante Alighieri, *La divina commedia*, Tomo I, Parma, Nel Regal Palazzo co'tipi Bodoniani, MDCCXCVI, p. 186.

que un niño que muy apresuradamente descubre el mundo fenomenológico, la mirada de Teresa de Jesús se asoma hacia lo que al ojo humano resulta invisible y que constituye su totalidad y el fundamento de estos escritos³³⁴. La ausencia de Dios es la verdadera miseria humana, determina la inseguridad de vivir. La divinidad se presenta como uno de sus interlocutores más directos³³⁵, por lo que el silencio adquiere una importancia fundamental debido a la presencia de Dios dentro de sí.

Los soliloquios de las *Exclamaciones* se desarrollaron en el pleno recogimiento del propio ser, en el más íntimo fervor, en la soledad que ayuda al hombre a vivir sin Dios, y acostumbrarse a su ausencia. Estas reflexiones de santa Teresa abarcan el misterio de la vida y el de Dios, una de las temáticas en la que se ha parado varias veces y sobre el que escribió el *Libro de las Misericordias de Dios*. Solo el alma en la soledad puede entender a la divinidad, gozar en su contento. La misma santa ha logrado una soledad interior en el «castillo» del alma. En él ha encontrado espacio para la intimidad absoluta con Dios.

En el texto la palabra adquiere otro significado, no es vana ni sin sentido. Su verdadera esencia no es el acto comunicativo en sí, sino la de ser proferida para expresar el deseo de quien la pronuncia, y para que su alma descanse en la meditación de la misericordia divina, para entenderse a sí misma. La consideración de la omnipotencia de Dios corresponde a un aumento de la fe del devoto. Teresa de Jesús pide constantemente en su meditación recuperar el tiempo perdido y mal gastado de la vida pasada a través de la gracia del presente y para poder presentarse ante él. Es imprescindible recuperar la vida, redimirla para devolver a Dios el espacio de la existencia perdida y llenar ese vacío de vida desperdiciada. Esta nostalgia del tiempo perdido, que avanza como una súplica en la oración, se representa también en aquellos rastros de vida sin amor, el único que da valor a las cosas y a la total existencia. Esa conciencia de amar es acompañada por una ulterior libertad del mismo acto fuera de cualquier obstáculo y que nadie lo estorbe. El amor es un bien para compartir y no para gozar a solas. Necesita de amadores cuyo número determina una mayor intensidad amorosa.

³³⁴ Cfr. E. Carpi, A. Saba, E. Sassi, *Exclamaciones del alma a Dios* Concordanze per lemma delle *Eclamaciones e Repertorio delle forme enfatiche nell'opera di Teresa d'Avila*. Prefazione di Francesco Guazzelli. Servizio editoriale universitario Pisa, 1992.

³³⁵ Otros interlocutores serán: “la propia vida; la propia ánima; los hermanos e hijos de Dios; los hijos de los hombres; los cristianos; los mortales; los tormentos sin fin; los bienaventurados; el libre albedrío [...], en: Alberto Barriento, *Introducción a la lectura... Op. Cit.*, p.574.

En la *Exclamaciones* se entremezclan los coloquios con Dios, acogedores de las palabras del Evangelio, como para avivarlo e incitarlo, y los coloquios con el alma. Ambos se combinan e incluyen al otro, pero, en cualquier caso se trata de una visión del pensamiento de la santa más directa, de monólogos interiores pronunciados como gritos y dirigidos a la propia vida. Pese a esta alternancia el destinatario de estas exclamaciones queda siendo Dios mismo, del que es poblado su interior. Durante el coloquio con el alma, donde no existen sutilezas ni una búsqueda de nociones teológicas, se exhorta desde lo más hondo para que se cumpla la voluntad de Dios y se intenta convencer la misma a esperar la misericordia de la divinidad. El proceso que lleva el alma al ser supremo es posible solo a través de los padecimientos y de las penitencias de los pecados. Muy a menudo en las *Exclamaciones* la santa medita sobre el pecado sin abandonarse a una contemplación ensimismada e indagadora sobre el mismo hecho de pecar, sino sintiéndose personalmente implicada en el pecado humano, solidaria de la violencia y delincuencia terrenal, reputándose pecadora y cómplice. La parte más profunda del misterio del pecado es el infierno. El mal se considera como drama de la historia del hombre en el que se reconocen a los hombres, a Dios, al diablo y a Cristo como los artífices principales. Tomás Álvarez reconoce en el texto tres perspectivas del misterio del mal humano:

- Una psicológica: el pecado es tragedia interior del hombre; ceguera de la razón, locura radical, con ese extraño potenciamiento de las fuerzas físicas que acaece en el frenético [...]
- Otra perspectiva es teológica: todo pecado extraña el gesto de titanismo del hombre en armas contra la divinidad. Repite, de cara a Dios, la historia evangélica de la Pasión de Cristo [...]
- Y Todavía una perspectiva sociológica: ante ese espectáculo de la Humanidad que se tortura de generación en generación con odios y guerras e injusticias, surge la pregunta de si no habrá algo de satánico dentro de la historia humana. Como si el misterio del mal no fuera comprensible sin la referencia al Maligno [...]³³⁶

El pecado se observa desde la perspectiva del amor, concretamente del amor doloroso del hijo capaz de dejar en la tierra la más increíble lección de amor, de enseñar a los hombres a amar. A través del prevalecer de los sentimientos, el pecado se considera más como un hecho de amor y desamor que como un obstáculo

³³⁶ Tomás Álvarez, *Así oraba Teresa... Op. Cit.*, pp. 152-153.

desconocido. El acto de pecar corresponde a olvidarse de sí mismo y el amor de Dios, el recuerdo de su bondad que circunda al hombre. Gravita en torno al único centro de todo, es decir, a Cristo. El pecado es una tragedia entre Dios y los hombres, una quiebra en la relación entre los dos. Cometer pecados es reducir la memoria del hombre, es una caída de la que solo Dios puede levantarlo, es una falta de sentido en un instante de la vida en el que el hombre posee poca racionalidad. Sin embargo, el pecado tiene un reverso luminoso en el perdón divino al que el hombre siempre debe acudir. Solo si el pecador ama a Dios tendrá una puerta abierta porque queda la única puerta. La que aparece en las *Exclamaciones* es una divinidad benévola y muy cercana al hombre pero, a la vez, es rey y juez de todos los cristianos. El juicio de Dios es relativo más a un conocimiento que la santa aprende de la misma divinidad que a un Dios en el pleno acto de juzgar.

Solo sufriendo estas penas el alma puede gozar del ser supremo. La santa ha llegado a conocerse observando la grandeza de Dios y meditando sobre las bajezas del hombre y las propias. Está claro que la tensión entre la omnipotencia y la perfección divina con la debilidad y el pecado, ambos típicos del ser humano, es una noción esencial de la literatura religiosa, y que caracteriza también estas páginas de la mística abulense que, en su experiencia personal, es determinada por un dolor mucho más lacerante. Es un conflicto racionalmente incomprensible, íntimo y contradictorio. Lo esencial es que todo lo terrenal no participa a su experiencia mística. Las cosas terrenales no deben permitir una distancia con Dios: la negatividad, la inseguridad y la incertidumbre constituyen un primer alejamiento y un no contentar su voluntad. Por ese motivo pide a su Dios que le diera seguridad para vivir.

Muy interesante es la «exclamación n.5» en el que se halla el dilema: «¿es justo pedir a Dios, o, callar»? Se trata de un problema que se aleja de una visión teológica por interesar supuestamente su vida, y es una cuestión que intenta solucionar solo al final de esta exclamación. De modo que, llega a considerar la petición como un acto de amor. Sin duda, las palabras de la santa impulsan al lector hacia una implicación de una lectura que le envuelve en llamas de las palabras de la santa. Se observa como su corazón por tanto amor a Dios no está dispuesto a aceptar razones. Las oraciones son dirigidas siempre a Dios, a Cristo, al Espíritu e impulsadas por la presencia de los tres que viven en su alma gracias a la fuerza de su oración, el medio que le permite dialogar con ellos. Gracias a las *Exclamaciones* el

lector se acerca a la «liturgia interior de Teresa», en el hondo de su experiencia religiosa, en su contemplación atónita, en su súplica ascendente de la tierra al cielo³³⁷.

La riqueza de las temáticas religiosas presentes en la obra será eclipsada por la belleza de la lengua y del estilo empleado y, sin duda, mucho más estudiado. Varios autores hablaron de su expresión en la lengua vulgar capaz de crear todo un vocabulario espiritual estructurado en una prosa de una excelente claridad literaria. La característica que sorprende más al lector moderno es la sencillez de expresión y ausencia de construcciones artificiosas; demuestra que en un coloquio tan importante para la santa que no hacía falta el uso de formalismos o cultismos sino simplemente de una desnudez del lenguaje y de una totalidad y espontaneidad del propio ser que se convierte en el lenguaje de la santa. Rafael Lapesa habló concretamente del lenguaje adoptado en las *Exclamaciones* procedente tanto de la literatura religiosa como de las novelas o cancioneros profanos³³⁸.

Con esta obra de santa Teresa se asiste, igual que con Luis de Granada y otros espirituales españoles, a una prolongación y, a la vez, a una nueva elaboración de la tradición literaria medieval, de sus esquemas retóricos que se aprecian en las imprecaciones de Teresa de Jesús. Lapesa, en su análisis demuestra cómo estas llamadas a la divinidad destinataria, y el hecho de que el orante se dirija en ocasiones a sí mismo o a otros seres, es bastante connatural a toda oración. Incluso, cómo en las exclamaciones vocativas espontáneas se pueden apreciar los influjos cultos o puramente literarios (como en las en que se halla un «¡oh!») aunque siempre impulsados por un más arrebatado sentimiento³³⁹. El estudioso español señala esas exclamaciones vocativas como emparejadas entre ellas de manera que constituyen una serie muy numerosa. Lo mismo ocurre con las interrogaciones, sean estas inquisitivas o portadoras de mensajes afirmativos o negativos³⁴⁰. Lo cierto es que santa Teresa conoce una técnica literaria que presenta una tradición secular – recuerdo de sus lecturas profanas y espirituales ejercitadas en su juventud y meditadas durante años– y que será empleada adecuadamente en sus escritos.

³³⁷ Tomás Álvarez, *Así oraba Teresa... Op. Cit.*, p.159.

³³⁸ Rafael Lapesa, «Estilo y lenguaje de santa Teresa en las *Exclamaciones del alma a su Dios*» en: Hans Flasche, *Aereum saeculum hispanum, beitrage zu texten des Siglo de Oro*, Heraus Gegeben von Karl-Herman Körner und dietrich briesse meister, Franz Steiner Verlag, GMBH, Wiesbaden, 1983, pp. 125-140.

³³⁹ *Ibidem*, p.126.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 128

Al empuje emotivo responden también la incontenible fluencia de invocaciones, exclamaciones, ponderativas e interrogaciones, el polisíndeton «ex abundancia cordis», las contraposiciones y oxímoros que reflejan la contienda interior, las reiteraciones verbales que traslucen la persistencia obsesiva de una idea. Esta maestría asimilada sin aprendizaje se revela también en el mantenimiento, general en las *Exclamaciones*, de la congruencia sintáctica en oraciones gramaticales largas y complejas³⁴¹.

Cabe subrayar que en el lenguaje empleado por la santa, la característica esencial y la que prima, es la voluntad de ser directa y expresivamente sincera, donde no falta un ennoblecimiento del propio estilo, y la «llaneza iletrada», como anunció Lapesa, que solo en la actualidad se ha vuelto a apreciar por reconocer en ella una tradición literaria que conlleva tanto el sagrado como el profano. De modo que, el esfuerzo de Zanchini fue el de no traicionar o manipular ni el texto ni el lenguaje de la santa abulense caracterizado, como dijo Menéndez Pidal, por el «hervor de la sintaxis emocional»³⁴².

El periodo de las *Exclamaciones* se construyó mediante las sucesiones de imágenes contrapuestas entre ellas, de manera que se engendró un efecto de alternancia entre valores positivos y negativos a lo largo del texto. Además, esta antítesis es animada interiormente por una incesante dialéctica. La contraposición se nota ya a partir de la primera exclamación en la que la vida caracterizada por el egoísmo humano se enfrenta a la salvación de Dios:

¡Oh vida, vida!, ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu Vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas? ¿Qué haces, pues todas tus obras son imperfectas y faltas? ¿Qué te consuela, oh ánima mía, en este tempestuoso mar? Lástima tengo de mí y mayor del tiempo que no viví lastimada. ¡Oh Señor, que vuestros caminos son suaves! Más ¿quién caminará sin temor? Temo de estar sin serviros, y cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagar algo de lo que debo. Parece que me querría emplear toda en esto, y cuando bien considero mi miseria veo que no puedo hacer nada que sea bueno, si no me lo dais Vos³⁴³.

La yuxtaposición de frases muy breves, interjectivas e interrogativas concede al periodo un ritmo sincopado y apremiante, transmitiendo al lector la ansiedad de una alma huérfana de Dios. Resalta el sufrimiento que el alma siente cuando se priva de la gracia, en una total antítesis con la suavidad del camino divino. Inmediatamente

³⁴¹ *Ibidem*, p. 138

³⁴² R. Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa*, Madrid, Colección Austral 280, 1947, p. 132

³⁴³ Teresa de Jesús, *Obras de Sta. Teresa de Jesús*. Editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C.D., t. IV, Burgos, Tipografía de el Monte Carmelo, 1917, p. 271.

contrapuesta a esta imagen está la del temor que la santa percibe al recurrir la vía señalada por Cristo, engendrada en la fragilidad de su conciencia y en la contraria de la incredulidad de cada obra terrenal.

En 1992, salió a la luz un interesante estudio de la investigadora italiana Elena Carpi sobre las formas enfáticas en la obra teresiana³⁴⁴. En una análisis sobre las *Exclamaciones* resultaron identificables dos tipos de fundamentos de formas enfáticas que se repiten a lo largo de la obra intercambiándose entre ellas. Las primeras, son las frases exclamativas o interrogativas breves, que se definen como simples, y que van anteceditas o seguidas por los signos de puntuación con la función de interjección, por ejemplo, Oh, ay, ay de mí, ay dolor de mí, etc. (p. xxxii). Muy interesante resulta ser, además, la forma de acumulación de las exclamaciones simples que profundizan y gradúan la reflexión teresiana volviéndola más natural y poco artificiosa, igual que con los fenómenos de anadiplosis y las interposiciones vocativas del que el escrito está repleto. Otros resultados enfáticos se provocaron también gracias a las interrogativas retóricas simples («¿Para qué he dicho esto, mi Dios?»). Por otro lado, la alternancia conceptual y la aceleración del ritmo del periodo se engendra a partir, supuestamente, de las frases exclamativas simples a las que siguen las interrogativas retóricas («¡Oh Dios mío, misericordia mía! ¿qué haré para que no deshaga yo las grandezas que Vos hacéis conmigo?») y por las interrogativas y exclamativas retóricas («¡Oh, ánima mía!, bendice para siempre a tan gran Dios. ¿Cómo se puede tornar contra Él?») (p. xxi).

La peculiaridad enfática que caracteriza profundamente las *Exclamaciones* y que es el reflejo del mismo título del libro parece ser provocada por los periodos interjectivos compuestos por frases exclamativas, interrogativas o afirmativas que se repiten de forma muy variada. La exclamación se refiere incluso al conjunto semántico de los periodos conectados entre ellos. Algunos ejemplos de esta modalidad se encuentran en: a) las frases exclamativas a las que siguen periodos no enfáticos; b) las frases exclamativas sucedidas por uno o dos periodos interrogativos (pp. xxix-xxx). Incluso, en las *Exclamaciones* se encontraron formas interjectivas paralelas a las de otro escrito, la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo, en el que los periodos exclamativos parecen obtener el mismo resultados aunque están

³⁴⁴ Elena Carpi, Antonia Saba, Manuela Sassi, *Exclamaciones del alma a Dios. Concorde per lemma e Repertorio delle forme enfatiche nell'opera omnia...Op. Cit.*, 1992, p. XXVI-XXXIII.

acompañados por explicaciones que le conceden un ritmo más narrativo que en la obra teresiana:

La cabeza inclinó hacia la parte maternal; el espíritu, al Padre dio; y el cuerpo así pareció como sin lumbre lanterna. ¡Oh divinidad eterna! ¿Quién o puso en sujeción de tal cruel generación? Más ¡Oh mi manso Jesús, lumbre clarísima que daís claridad y luz a todo hombre veniente en aqueste mundo! ¿Y qué conveniencia pudo ser entre aquesta obscuridad, que muestra vuestra lanterna que es vuestro cuerpo santísimo, y la claridad eterna, que en ella se disimula?³⁴⁵

Lo que es importante subrayar es el esfuerzo de condensación estilística capaz de concentrar el valor semántico de los periodos exclamativos y la manera personal de emplear un recurso retórico utilizado en la época. De hecho, según el estudio de Carpi, resulta claro que la exclamación es algo que va más allá de la simple categoría gramatical, ya que es una verdadera aproximación a un tema, y se tiene que considerar desde un punto de vista conceptual (p. xxxi).

Además, una posición más privilegiada en el texto la ocupan las metáforas que vuelven más táctil la continua reflexión de la santa («¡Oh, mi Dios y mi Criador!, que llagáis y no ponéis la medicina, herís y no se ve la llaga, matáis dejando con más vida»). Todo concepto abstracto y metafísico se traduce en algo extremadamente físico, como puede ser el «ánima» descrita como un «gusano» y «encarcelada» en la propia naturaleza, representada en imágenes bélicas de sufrimiento y de lucha contra el demonio (p. xxxi).

En conclusión, la intencionalidad de todas las formas retóricas presentes en la prosa teresiana y evidenciada en estudios como el que se acaba de mencionar, resultó trasladada con particular cuidado, por el traductor Giulio Zanchini en su versión. Igualmente, se transmitió la experiencia mística de la santa, indisoluble del propio contenido y mucho más que una simple manifestación devocional y fervorosa de Teresa de Jesús. El evidente estilo muy cuidado, así como su forma de expresión poco esquemática que caracteriza su sistema retórico, su peculiar *artes predicandi*, que mezcla los sistemas retóricos de su tiempo como el estilo coloquial de su prosa, permanecen casi intacto al volverse al italiano.

³⁴⁵ Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, P. 2, C.26, en *Místicos Franciscanos Españoles*, Madrid, tomo II, BAC, 1948, p. 225.

IX.1. Las *Esclamazioni*: historia de la primera traducción italiana de Teresa de Jesús

En 1569, Giulio Zanchini compuso en Florencia la *Regola unitiva: per quelli che desiderano camminare alla perfezione della vita religiosa*, una de las primeras traducciones italianas de la obra de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios que dedicó al monasterio ciudadano de las carmelitas de Santa María de los Ángeles. En esta versión nuestro traductor parafraseó, según atestigua Marchetti³⁴⁶, la Regla del Carmelo, gracias a la que Zanchini se acercó de forma más directa a la espiritualidad carmelitana y a los acontecimientos de la Orden. No hay que olvidar que Jerónimo Gracián se considera como uno de los interpretes reconocidos de la doctrina de Teresa de Jesús y que durante su estancia en Italia, a «raíz de su expulsión de la Orden de los descalzos fray Jerónimo difundió el pensamiento de santa Teresa, con la palabra y con sus libros³⁴⁷». Incluso, la presencia en Italia, y en particular en Roma, de Gracián favoreció el conocimiento de la obra y del espíritu de la santa abulense.

El editor Sermantelli volvió a dedicar a las monjas del mismo monasterio las *Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dios Scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua Spagnuola dal Cavaliere Fra Giulio Zanchin da Castiglionco Spedalingo di Santa Maria Nuova di Firenze. In Firenze, Nella Stamperia di Michelagnolo Sermantelli MDXCIX*. Don recibido, como de costumbre, por Zanchini como subraya en la carta que precede a la introducción de la obra:

Il molto Ill. Sig. Caualiere F. Giulio Zanchini m'ha fatto dono di queste diuote Meditazioni, accioche col mezzo delle mie stampe possa compiacerne le diuote persone. Io ho risoluto di mandarle fuori sotto il vostro nome per due cagioni, la prima pe, ch'io so che voi di queste opere spirituali fate molto frutto, l'altra, che le vengano dalla gran Madre Teresa dell'ordine vostro, Madre di tanto esempio quanto ognuna sà.

Sin duda, el monasterio de Santa María de los Ángeles en Florencia, desarrollaba un papel fundamental y singular para el asentamiento de las carmelitas, que llegaron a ser el centro de la reforma de la misma orden y, más en general, de la vida

³⁴⁶ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni*...*Op. Cit.*, p. 352.

³⁴⁷ Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada Op. Cit.* p. 13.

religiosa³⁴⁸. El mismo monasterio fue sustraído en 1520 por la jurisdicción de la Orden de los carmelitas para pasar a la del Ordinario, adoptando el breviario romano y acogiendo las directivas del Concilio de Trento. La *Regla* de las monjas y los *Estatutos* requerían, entre las varias disposiciones, la comunión semanal, el examen de conciencia, la práctica de la oración mental en relación con la vida litúrgica. En el mismo monasterio florentino hizo los votos perpetuos la mística María Magdalena de' Pazzi y al que permaneció fiel hasta su muerte en 1604 encarnando perfectamente la gran renovación de la Iglesia durante este periodo. A este monasterio Zanchini y su editor destinaron la traducción de la obra de la santa abulense ya previamente reconocida como la reformadora española. Hay que recordar, además, que en 1599 nació la Congregación italiana de las carmelitas descalzas, de la cual fue el definidor el padre Fr. Alejandro de San Francisco, primer traductor de las obras de Juan de la Cruz³⁴⁹.

En 1599, sale a la luz la traducción italiana de las *Exclamaciones del alma a Dios*. Además de la carta de Sermantelli a las *Molto Reverende Suore le Monache del Venerato Monisterio di Santa Maria degli Angeli dell'Ordine Carmelitano di Firenze* y de la traducción de Zanchini, se encuentra una sección con los *Ricordi della Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Monache Scalze Carmelitane, per li Suoi Monasterij. Tradotti di Lingua Spagnuola in Toscana, à comune utilità delle persone Spirituali. In Firenze. Appresso Michelangnolo Sermantelli*. Al examinar la obra, Marchetti se planteó la pregunta de si fue la de Zanchini la primera traducción italiana que se compuso de la obra. Esta cuestión se engendra a partir de la fecha de publicación de la edición florentina, ¿1598, o bien, 1599? En el primer caso la traducción del *spedalingo* anticiparía la primera edición del *Libro della Vita* publicada por Bordini en 1599, que si no existiera la de Zanchini sería el primer y único escrito italiano de Teresa de Jesús. Siguiendo la línea de la investigadora italiana, hay que tener en cuenta algunas referencias bibliográficas esenciales. La primera es la *Bibliographia operum S. Taresiae* que entre las obras de la santa abulense menciona: «Las Esclamaciones [Trad. Italiana di Giulio Zandrini] Firenze»³⁵⁰. Además, Macca afirma «almeno dal 1601, la Vida portava anche le Esclamazioni ed altre operette minori, secondo la versione che fin dal 1598 ne aveva

³⁴⁸ Claudio Maria Catena, *Le carmelitane: Storia e spiritualità*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1969, pp. 162-163.

³⁴⁹ Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada Op. Cit.* p. 12.

³⁵⁰ Simeón de la Sagrada Familia, *Bibliographia operum S. Taresiae a Iesu typis editorum*, Roma 1969, p.7

hecho el laico F. Giulio Zanchini»³⁵¹. No hay duda que Giulio Zanchini acabó su trabajo de traducción en 1598, como afirma en la conclusión de la edición florentina:

Laus Deo, et. B. Mariae Virgini. Amen. Queste Meditazioni sono state tradotte per seruizio delle persone inferuorate nell'amore di Dio, da me fra Giulio Zanchini, le quali sottopongo alla emendazione e correzione della Santa Romana Chiesa, & d'ogni persona. Di Santa Maria Nuova, il giorno di Santa Agata l'Anno 1598³⁵².

Además, la censura de F. Vincenzio Ciuitella que viene después del *imprimatur* de Alex. Caccia, Arichidiaconus et Vic. Fiorentinus, está fechada a 28 de febrero y la de Fr. Matteus de Sanmatteis a Costacciaro a 7 de marzo de 1598. Por otro lado, no se encuentra ninguna edición de 1599, incluso, en la misma portada de la edición florentina se observa que la fecha de la edición es 1599, en lugar de 1598, al igual que en la *Lettera* a las monjas de Santa María de los Ángeles fechada «Di Firenze, il di 16 di Marzo del 1599». Como se puede comprobar, existe un hueco de un año entre la fecha de composición y aprobación y la carta dedicatoria de 1599 que coincide con la de publicación de la obra. Se puede afirmar, por lo tanto, como atestiguó incluso el hispanista Bertini en 1980³⁵³, que la primera y única edición de las *Sclamazioni* es de 1599 que correspondería a la obra citada por Macca y por la *Bibliographia operum S. Taresiae*.

Marchetti empezando por la comparación de los títulos de la edición italiana enfrentada a la española, propone dos reflexiones importantes sobre unas diferencias evidentes que se halla en los títulos. La primera se encuentra en el año de composición de la obra original española, redactada por fray Luis y donde se menciona el año de composición del texto en 1569³⁵⁴, y también en el acto concreto de la comunión después de que la santa de Ávila se dice que compuso sus diecisiete exclamaciones pese a que no se hace ninguna mención a lo largo del texto. Por otro lado, el texto italiano no refleja esta estrecha relación presente en el título del texto castellano, ya que no presenta ni la fecha de composición, ni la circunstancia en que se escribió la obra. De hecho, la investigadora declara que solo a partir de 1629 las

³⁵¹ Valentino Macca, «Presenza e influsso del magistero teresiano in Italia», en: *Teresa de Jesús*, Studi storico-letterari, Roma, Teresianum, 1972, p. 126.

³⁵² Teresa de Jesús, *Sclamazioni... Op. Cit.*, p. 35.

³⁵³ Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada Op. Cit.* p. 10.

³⁵⁴ *Esclamaciones o meditaciones del alma a sv Dios escritas por la Madre Teresa de Jesvs, en diferentes dias, conforme al espiritu que le comunicaua nuestro Señor despues de auer comulgado, año de mil quinientos y sesenta y nueue...*

Esclamazioni serán presentadas con un título mucho más parecido a la edición de fray Luis en la que se hará mención al tema de la Eucaristía³⁵⁵.

La otra diferencia es que Zanchini en el título hace hincapié en la autoridad de la santa abulense «Fondatrice delle Carmelitane Scalze» como si quisiera acrecer el valor espiritual de estos escritos a través de la importancia de la autora. Esta especificación es casi siempre repetida en todas las versiones italianas que se compusieron después de la de Zanchini como para reconocer el rol público de Teresa de Jesús incluso antes del arreglo jurídico que alcanzaron los carmelitas y que fue promovido por la misma santa.

³⁵⁵ Teresa di Gesù, *Raccolta d'alcuni brevi ma utilissimi et devotissimi Trattati Spirituali composti da la gloriosa V. e. e Madre S. Teresa di Giesù fondatrice de Carmelitani Scalzi. Tradotti nuouam. dalla lingua Spagnuola nell'Italiana da un Religioso dell'istess'Ordine de' Discalzi...*, en el que se encuentran las: *Esclamationi o Meditationi dell'anima a Dio. Composte dalla Santa Vergine, la Madre Teresa di Giesù in diversi giorni doppo l'essersi communicata...*

IX.2. Una comparación ya encauzada

Las *Sclamazioni* representan la única traducción de Zanchini que, hace unos años, fueron objeto de un estudio comparativo similar al realizado por otros autores españoles traducidos por nuestro hierosolimitano. De hecho, Elisabetta Marchetti se ocupó con gran esmero del cotejo entre la *editio princeps* de 1588 de las *Exclamaciones del alma a Dios* y la traducción de Zanchini de 1599³⁵⁶. Examinó el texto muy atentamente también gracias a su extensión bastante breve que permite desarrollar varios tipos de análisis. En concreto, su comparación confirma algunas informaciones que se han comprobando en otras traducciones del presente. Empezando por la casi imperceptible modificación por parte del traductor del «dictado» teresiano, como demostró con estos ejemplos que se extraen del cotejo de la investigadora italiana, empezando por la edición castellana (1588) y, sucesivamente, la correspondiente traducción italiana de 1599:

- A. 227, 6-8...Pues que hare consuelo de los desconsolados, y remedio de quien se quiere remediar de vos? (Excl. V)
- B. 11, 6-8...Adunque che farò conforto de gli afflitti, & rimedio di chi si vuole aiutare?
- C. 282, 20-23...Aued piedad Criador destas vuestras criaturas, mirad que nos entendemos, ni sabemoslo que deseamos, ni atinamos lo que pedimos (Excl. VII)
- D. 16, 19-21...Habbiate pietà Creatore di queste vostre creature, attendete che non sappiamo quel che noi desideriamo, & domandiamo.
- E. 290, 29-35...Aun si vos principe mio no fauorecierades a los vuestros, aun si deueieramos algo a este principe de las tinieblas no lleuaua camino por lo que para siempre nos teneys guardados, y ver todos sus gozos y prometimientos falsos, y traydores. Que ha de hazer con nosotros quien lo fue contra vos? (Excl. XI)
- F. 22, 40- 47...Se voi principe mio non fauorissi li vostri; & se douessino qualche cosa à questo principe delle tenebre, non sta bene tanto poco animo; riserbandoci voi cosi gran beni per godere eternamente, & vedere tutti i

³⁵⁶ Es posible que la investigadora se haya equivocado al poner, a lo largo de la comparación, en el lugar de la edición Roma y no Florencia ya que mantiene la fecha de la edición Florentina y que solo después confrontará a la de Roma de 1603.

contenti, & promesse di quello essere false & traditore. Che ha fare con esso noi chi fù contra voi?

- G. 302, 64-68...O quien se viesse ya muerto de sus manos, y arrojado en este diuino infierno, de donde, donde ya no se esperasse poder salir, o por mejor dezir no se temiesse verse fuera. (Excl. XVII)
- H. 33, 63-66...O chi si vedesse hormai morto dalle sue mani, & gettato in questo diuino abisso, donde non si aspettasse di poter vscire, ò per dir meglio, non si temesse di vedersi fuori.
- I. 303, 84-85...O quando sera aquel dichoso dia que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la summa verdad, donde ya no seras libre de peccar, ni lo querras ser, porque estaras seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios (Excl. XVII)
- J. 34, 82-83...O quando sarà quel felice giorno, che ti vedrai immerso in quel mare infinito della somma verità, doue no sarai libero di peccare, ne vorrai essere, perche sarai sicuro da ogni miseria fatto vna cosa medesima con Dio.

Una vez más, una de las intervenciones que Zanchini aplica a su traducción consiste en añadir, concretamente al margen del texto de las *Exclamaciones*, algunas notas en las que se apuntan varias citas del Antiguo Testamento. El traductor apostilla en latín los pasos de las Sagradas Escrituras que, muy probablemente, la santa traía a la memoria sin citar el texto de origen. De hecho, en el original español se cita el texto sagrado solo en una ocasión, es decir, cuando alude a la esposa del *Cantar de los Cantares*:

- A. 299, 35...Con quanta razón dize la esposa en los cantares. Mi amado a mi, y yo a mi amado, y mi amado a mi (Escl. XVI)
- B. 30, 31-32...O con quanta ragione dice la sposa nella Cantica. Mio amato à me, & io al mio amato, el mio amato à me (la cita en el margen: Ego dilecto meo, & dilectus meus mihi. Can. 6)

En todas las menciones a la Biblia de la santa el traductor procura introducir la nota al margen:

- A. 273, 39-40...el alma goza de que os contenta a voz, y vee que los gozos de la tierra son inciertos, aunque parezcan dados de vos mientras biuimos en esta mortalidad, sino van acompañados con el amor del proximo. Quien no le amare, no os ama Señor mio, pues con tanta sangre vemos mostrado el amor tan grande que teneys a los hijos de Adan. (Excl. II)

- B. 7, 38-40...l'alma non di meno gode di contentar voi & vede che i piaceri della terra sono incerti, quantunque paiano venire dati da voi, mentre viuiamo in questa vita mortale, se non sono accompagnati con l'amore del prossimo. Chi non lo amerà, non ama voi Signor mio, che con tanto sangue hauete mostrato l'amore grande, che portate a' figliuoli d'Adamo. (nota al margen: Qui non diligit fratrem suum, quem vidit, Deum quem non videt, quomodo por diligere, I.Io.4).

- C. 274, 21-22...Bendito sea tal Señor, bendita tan gran misericordia, y alabado sea por siempre por tan pietosa piedad. O anima mia bendize para siempre a tan gran Dios. (Excl. III)

- D. 8, 21-22...Benedetto sia tal Signore, benedetta cosi gran misericordia, & lodato sia sempre mai per cosi pietosa pietà. O anima mia benefici eternamente si grande Dio (nota al margen: Benedic anima mea Dominum. Ps 109.)

- E. 279, 1-4...O deleyte mio Señor de todo lo criado, y Dios mio, hasta quando esperare ver vuestra presencia? (Excl. VI)

- F. 13, 1-4...O Diletto mio, Signore di tutte le cose créate, & Dio mio, infin'à quando aspetterò di vedere la vostra presenza? (Nota al margen: Usquequo auertis faciem tuam a me Ps. 12.)

- G. 284, 9-11...Ya se yo Señor mio de vustra bondad que se lo dareys: vos mesmo lo dezis no pueden fallar vuestras palabras. (Excl. IX)

- H. 17, 8-10...Già sò io Signor mio, che per vostra bontà lo farete, voi stesso lo dite non puote mancare la vostra parola. (Nota al margen: Verba autem mea no praeteribunt. Mat. 14.)

Como subraya Marchetti³⁵⁷, en muchas ocasiones Zanchini se sirve de las notas al margen para comentar el texto y para dar un fundamento estructural a lo que afirma la santa:

³⁵⁷ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni*...*Op. Cit.*, p. 358.

- A. 270, 19-22...Vuestras obras son tantas, son justas, son de inestimable valor, y con gran sabiduría, pues la misma soy vos Señor. (Excl.I)
- B. 5, 23-25...Le vostre opere sono sante, giuste, d'inestimabile valore, & con gran sapienza, poiche voi Sig. Siate la stessa sapienza (Nota al margen: Magnificata sunt opera tua Domine: omnia in sapientia fecisti. Psal. 103.)
- C. 275, 52-61...Más que desatino os pregunto Señor mi, parece que tengo olvidadas vuestras grandezas y misericordias, y como venistes al mundo por lo pecadores, y nos comprastes por tan gran precio, y pagastes nuestros falso contentos, con sufrir tan crueles tormentos y açotes. Remediastes mi ceguedad: con que atapasen vuestros diuinos ojos, y mi vanidad con tan cruel corona de espinas. (Excl. III)
- D. 9, 50-58...Di che sciocchezza vi domando Signor mio? Pare che mi sieno vscite di mente le vostre grandezze, & misericordie, & più non mi ricordi come viniste al mondo per i peccatori, & ci ricomperaste con sì gran prezzo, & pagaste i nostri falsi contenti, con sopportare crudeli tormenti, & flagelli. guariste la mia vanità, con crudele corona di spine. (Nota al margen: Venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Tim. I. Empti enim estis pretio magno I Cor. 6. Fuit flagellatus tota die Ps. 72. Coronamo de spinis imposuerunt capiti eius. Io. 19. Velauerunt eum. Luc. 23.)
- E. 280, 0-10...O esperança mia, y Padre mio, y mi Criador, y mi verdadero Señor, y hermano, quando considero en como dezis que son vuestro deleytes con los hijos de los hombres muchos se alegra mi alma. O Señor del cielo y de la tierra, y que palabras estas para no desconfiar ningun pecador. Falta os Señor por ventura con quien os deleyteys, que buscays vn gusanillo tan de mal olor como yo? (Excl. VII)
- F. 14, 1...1 O Speranza mia, Padre mio, mio Creatore, & mio vero Sig. & fratello, quando considero, che voi dite i vostri dilette sono con i figlioli de gli huomini molto si rallegra l'anima mia. O signore del cielo, & della terra, che parole sono queste per fare, che verun peccatore si diffidi. Mancaui forse Signore con chi prender diletto, che cercauate vn vermicello di tanto tristo odore, come sono io? (Nota al margen: Deliciae meae est ese cum filiis hominum. Pro. 8. Filius hominis vermis. Iob. 25 Ego sum vermis. Ps. 21 Stercus, & vermis est. I. Mac. 2.)
- G. 283, 30...O que rezia cosa os pido verdadero Dios mio, que querays a quien no os quiere, que abrays a quien no os llamás , que deys salud a quien gusta de estar enfermo, y anda procurando la enfermedad. Voz dezis Señor mio que venis a buscar los pecadores, estos Señor son los verdaderos pecadores: no mireys nuestra ceguedad mi Dios, sino a la mucha sangre que derramo vuestro hijo por nosotros: resplandezca vuestra misericordia en tan crecida maldad...(Excl. VIII)

- H. 16, 28-36...O che forte cosa vi chieggio vero Dio mio, che vogliate chi no vi cerca, che apriate à chi non vi chiama, date sanità à chi piace essere infermo, e và procurando le infermità. Voi dite Signor mio, che venite a cercare i peccatori, costoro Singore, sono i veri peccatori: non guárdate la nostra cecità, Dio mio, ma al molto sangue, che sparse il vostro Figliolo per noi: risplenda la vostra misericordia in così multiplicata malizia...(Nota al margen: Filius hominis venit querere, & saluum facere, quodo perierat. Luc. 16. Fac cum seruo tuo secundum misericordiam tuam Ps. 118 Quoniam benigna est misericordia tua Ps. 68)
- I. 284, 25-27...O vida que la dys a todos, no me negueys a mni esta agua dulcissima que prometeys a los que la quieren. (Excl. IX)
- J. 17, 24-26...o vitqa che la dai a tutti, non negate à me questa dolcissima acqua, che promettete à coloro che la vogliono. (Nota al margen: Da mihi hanc aquam: Dedisset tibi aquam viuam. Ioam. 4)
- K. 303, 100-106...Bienauenturados los que estan escritos en el libro de esta vida. Más tu alma mia si lo eres porque estas triste, y me confessare a el mis peccados, y a sus misericordias, y de todo uro hare cantar de alabança con sospiros perpetuos al Saluador mio, y Dios mio: (Excl. XVII)
- L. 34, 98-104...Beati coloro che sono scritti nel libro di questa vita. Ma tu anima se tu sei tale, perche stai mesta, & ti conturbi, spera in Dio, che eziando hora confesserò a lui i miei peccati, & le sue misericordie, & di tutto insieme farò cantare lode con sospiri perpetui al Saluatore mio, & Dio mio...(Nota al margen: Sanctus vocabitur omnis qui scriptus est in vita. Isa. 4. Delictum meum cognitum tibi feci. Ps. 31 Cantabo Domino, qui bona trinit mihi, & psallam nomini domini altissimi. Ps. 12. Misericordias Domini in eternu cantabo. Ps. 82.).

Es evidente que mediante cotejos como este, inicialmente propuesto por la investigadora italiana, lecturas como las de las Sagradas Escrituras resultan intrínsecas en el lenguaje de Teresa de Jesús. La operación de Zanchini de resaltar la profunda estructura bíblica en las *Esclamazioni*, es un acto no intencional pero que permite individuar la estructura teresiana y algunas de las características de la espiritualidad carmelitana. Sin embargo, investigar sobre las fuentes conocidas por la santa de Ávila parece ser una de las últimas líneas de investigación más practicadas por los estudiosos. El conocimiento que tenía Teresa de Jesús sobre los textos sagrados, sus lecturas, o las partes de las Escrituras que mencionó, son cuestiones que van paulatinamente desvelándose con estos tipos de análisis no tan directos.

Siguiendo con el cotejo de Marchetti, resulta que en algunos casos el traductor, no entendiendo plenamente el texto de la santa, muda el sentido:

- A. 271, 37-40...Más ay Dios mio como podre yo saber cierto que no estoy aparatada de vos? O vida mia, que has de biuir con tan poca seguridad, de cosa tan importante. (Excl. I)
- B. 6, 40-41...Più ci ha Dio mio: come potrò sapere di certo, che non sono lontana da voi. O vita mia che hai à viuere con tanta poca sicurezza di cosa di tanta importanza.
- C. 287, 20-26...O que poco encarecido va para lo que es. O Señor quien puso tanto lodo en los ojos desta alma, que no aya visto esto hasta que se vea allí? O Señor quien ha atapado sus oydos para no oyrlas muchas vezes que se le auia dicho eso, y la eternidad de los tormentos? (Excl. XI)
- D. 20, 18-19...O come poco si è detto, & esagerato, rispetto a quello che è. O Signore, chi pose tanto fango ne gli occhi di questa anima, che cio non habbia veduto fino à tanto, che si vegga quiui? O signore chi ha turato i suoi orecchi, perche non oda le molte volte che gl'era detto questo, & l'eternità di questi tormenti?
- E. 296, 57-63...O que desatino y ceguedad, que si se pierde una cosa, vna aguja, o vun gauilan que no aporuecha de más de dar vn gustillo a la vista de verle bolar por el ayre, nos da pena y que no la tengamos de perder esta águila caudalora de la Magestad de Dios, y un reyno que no ha de tener sin el gozarle. (Excl. XIV)
- F. 27, 55-57...O che errore & cecità, che si perde una cosa, come un falcone, ò altro, che non gioua se no per dilettere vn poco la vista in vederlo volare, sentiamone dolore, & non l'habbiamo di perderé questa Aquila reale della Maestà di Dio, & un Regno, che non hauere fine la fruizione di esso.
- G. 301, 21-27...Si quiero padecer, más no querria en cosas en que parece no conuiene para vuestro seruicio perder el credito, ya que por mi, no entienda en mi, sentimiento de honra, y podra ser que por la mesma causa que pienso se ha de perder, se gane más para lo que pretendo, que es seruiros. (Excl. XVII)
- H. 32, 25-28...Se voglio patire non vorrei però in cosa oue pare che non conuenga al vostro seruizio perdere la riputazione, & potrebbe bene essere che per la medesima cagione ch'io penso si habbia a perderé, si guadagni piu secondo quel che si pretende, che è seruirsì.

Además, en algunos pasajes añade al margen unas puntualizaciones con referencias a la Biblia, por ser más fácilmente reconocible:

- A. 273, 2-3...Considerando la gloria que teneys Dios mio aparejada a los que perseueran en hazer vuestra voluntad...(Excl. III)
- B. 8,2-3...Considerando la gloria, che voi hauete Dio mio apparecchiata à coloro, che perseverano in far la vostra volontà...(nota al margen: *Oculus non vidit, nec auris audituit nec ī cor hominis ascendit, quae preparauit Deus qui diligit illum. I. Co. 2.*)
- C. 274, 28-31...Que es esto por ventura permanecera nuestra maldad conta el? No que se acaba la vida del hombre como la flor del heno, y ha de venir el hijo de la Virgen a dar aquella terrible sentencia. (Excl. III)
- D. 8, 28-30...Che è questo forse continuerà la nostra malizia contra si lui. Non, che manca la vita de l'huomo, come il fiore del fieno, & verrà il Figliuolo della Vergine à dare quella terribile sentenza. (nota al margen: *Quasi flos egreditur, & conteritur iob. Cap. 4.*)
- E. 277, 39-41...Recuperad Dios mio el tiempo perdido con dar gracia en el presente, y por venir, para que parezca delante de voz con vestiduras de bodas, pues si quereys, podeys. (Excl. IV)
- F. 11, 37-39...Ricuperatemi Dio mio il tempo perduto, con darmi grazia nel presente, & in fururo, accio che io vi comParísca dauanti con vestimenti nuzziali, poiche, se voi volete potete. (Nota al margen: *Vestitum veste nuptiali. Matt. 24*)
- G. 297, 19-20...Siendo esto ansi no culpareys a mi desseo, veysme aquí Señor si es necesario biuir para hazeros algun servicio: no rehuso todos quantos trabajos en la tierra md puedan venir, como dezia vuestro amador San Martin. (Excl. XV)
- H. 28, 17-22...Sendo cosi, voi non incolperete e' miei desiderii; eccomi qui Sig. Se egli è necessario che io viua per farui qualche servizio, non recuso quantitrauagli o in terra mi possono venire, como disse il vostro amatore San Martino (nota al margen: *Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem.*)

La nota al margen muchas veces puede ser una manera para comentar el texto de la santa, o bien, para comentar el contenido:

- A. 270, 9-11...O Señor que vuestros caminos son suaves, más quien caminara sin temor? (Excl. I)
- B. 5, 13-15...O Signore le vostre vie sono soauì, ma chi camminerà senza timore. (nota al margen: Vie eius viae pulchrae. 3.)
- C. 272, 23-27...Y ansi el alma busca medios para buscar compañía, y de buena gana dexa su gozo, quando piensa sera alguna parte para que otros le procuren gozar. (Excl. II)
- D. 7, 23-26...Onde l'alma cerca mezzi per trouar compagna, & volentieri lascia il suo contento, quando pensa di poter essere cagione, che altri procurino di goderlo. (Nota al margen: Caritas non quaerit, quae sua sunt. Ad Cor. C.xiii).
- E. 277, 9-13...No por cierto, que vos Señor mio, y deleyte mio, sabiendo las muchas que auian de ser, y el aliuio que nos es contarlas a vos, dezis que os pidamos, y que no dexareys de dar. (Excl. V)
- F. 11, 9-13...Non per certo, che voi Signore mio, & gioia mia sapendo che elle haueuano à essere molte, & che molto è lo alleuiamento in raccontarle à voi, dite che vi domandiamo, che ci darete. (nota al margen: Petite & dabitur vobis. Matt. 7.)
- G. 286, 28-34...resucidad a estos muertos, sean vuestras voces Señor tan poderosas, que aunque no os pidan la vida se la deys para que despues Dios mio salgan de la profundidad de sus deleytes. No os pidio Lazaro que le resucitassedes: por vna mujer pecadora lo hezistes veysla aqui Dios mio...Excl. X)
- H. 19, 27-33...Risuscitate questi morti, siano i vostri gridi Signore cosi potente, che se bene non vi domandano la vita, diano lor la vita...Non vi richiese Lazzerò che à vita il reuocassi, per vna donna peccadora lo facesti, eccola qui Dio mio...(nota al margen: Voce magna clamauit. Veni foras. Ioan. 11. Mulier quae erat in ciuitate peccatrix. Luc. 7. Domine si fuisses hic. No esset mortuus frater meus. Ioan. II.)
- I. 287, 13...y rodeado de aquella compañía disforme, y sin piedad con quien siempre ha de padecer metida en aquel lago hediondo lleno de serpientes, que la que más pudiere, le dara mayor bocado, en aquella miserable escuridad, adonde no verán sino lo que la dara tormentoy pena, sin ver luz, sino de vna llama tenebrosa. (Excl. XI)
- J. 20, 11-18...percio che tutto quello che con la vita finisce è vn soffio, & attorniato da quella compagnia deforme, & spietata con cui sempre ha patire dentro à quel puzzolente lago di serpenti, che il piu potente più fortemente lo morderà, in quella miserabile oscurità, doue non si vedrà, se non tormento,

& pena, senza altro lume, che fiamma tenebrosa. (nota a margine: Dentes bestiarum immittā in eos cum furore traentium super terram, atque serpent* Ca.Mo.)

- K. 292, 12-19...O bienauenturadas animas celestiales ayudad a nuestra miseria, y sed nos intercessores ante la diuina misericordia, para que nos de algo de vuestro gozo, y reparta con nosotras de este claro conocimiento que teneys. Dad nos Dios mio vos a entender que es lo que se da a los que pelean varonilmente en este sueño desta miserable vida. (Exl. XIII)

- L. 24, 11-18...O Beate anime celestiali aiutate la nostra miseria, & impetrateci la diuina misericordia che ci dia parte del vostro contento, & diuida con esso noi cotesta chiara cognizione che auete. Dateci voi Iddio mio ad intendere ciò che si dà à coloro, che combattono virilmente in questo sogno di questa miserabile vita. (nota al margen: Cum probatus fuerit accipit coronam vitae. Iac. 1.)

- M. 294, 17-22...Christianos, Christianos mirad le hermandad que teneys con este gran Dios, conocelde, y no le menosprecieys, que asi como este mirar es agradable para sus amadores, es terrible con espantable furia para sus perseguidores. (Excl. XIII)

- N. 26, 17-22...o Cristiani, ò Cristiani, guárdate la fratellanza che hauete con questo grande Dio conoscietelo, & non lo dispregiate, che come questo sguardo e grato verso i suoi amatori, così terrible, & spauenteuole verso i suoi persecutori. (nota al margen: Oculi Domini super iustos. Vultus eius super facientes mala. Psal. 33)

- O. 299, 35-36...Mi amado a mi, y yo a mi amado, y mi amado a mi. (Excl. XVI)

- P. 30, 31-32...Mio amato à me, & io al mio amato à me. (nota al margen: Ego dilecto meo, & dilectus meus mihi. Can.6.)

Una de las explicaciones que Marchetti intentó proponer en su estudio ha resultado convincente también para el presente análisis: ¿Cómo es posible que Giulio Zanchini tradujera obras que los inquisidores españoles, entre estos Juan de Valdés, habían previamente censurado? Todo comienza por otra pregunta: ¿Qué tipo de texto sagrado hubiera podido conocer Teresa de Jesús? Se sabe con certeza que el famoso inquisidor español, en 1551, en Toledo censuró, la Biblia en romance castellano o en cualquier lengua vulgar. Incluso, es notorio que la santa abulense no conocía el latín

como afirmó más que una vez en sus obras, entre estas, en el *Prólogo* de las *Meditaciones sobre los Cantares*:

Haviendome a mi el Señor de algunos años aca dado un regalo grande cada vez que oyo o leo algunas palabras de los Cantares de Salomón en tanto extremo, que sin entender la claridad del latín en romance me recogia más y movia mi alma que los libros muy deuotos que entiendo³⁵⁸.

Incluso el padre Baltasar de Santa Catalina de Sena en su comentario a las *Moradas* parece consciente de la falta de conocimiento del latín de santa Teresa:

Nota, Lettore, l'identità di parlare, e i proprij termini di questo gran padre [alude a Ricardo de San Víctor], e ammira gl'istessimmi della nostra Santa Madre, come senza aver letto, né studiato questi Dottori, come si sa che mai volle libri latini, ad ogni modo usa le proprie loro frasi; ma dirò di più, che poi s'inoltra a dichiarare con tanta felicità esemplificando che ben s'avverra (sic) ciò que di lei disse la Sagra Ruota, che dichiarò e ridusse a metodo chiaro, quello, che li Padri sparsa e oscuramente havevano detto in queste materia...³⁵⁹

Por otro lado, es improbable que la santa española pudo leer la Biblia en castellano. De modo que, guiados por Marchetti se puede decir que la mística Doctora tuvo un conocimiento más concreto de los libros históricos y proféticos. El *Cantar de los cantares* fue otro libro que conjuntamente a los *Salmos*, ambos muy presentes en la liturgia carmelita, fueron citados varias veces pese al conocimiento parcial que la santa tenía de ellos. Sin embargo, el Nuevo Testamento era mucho más familiar a la santa debido a las traducciones que Gonzalo de Santa María compuso en su *Evangelio y epístolas de todo año* (Zaragoza, 1485), y por fray Ambrosio de Montesino en *Evangelios, epístolas, lecciones y prophecias que la santa Yglesia canta en la misa por todo el año* (Toledo, 1512). Resulta evidente que la mística abulense tuvo que conocer las Sagradas Escrituras de forma indirecta a través, por ejemplo, de los Breviarios, es decir, textos que intentaban mover al devoto hacia la piedad individual. Además, pudo tener un conocimiento de los textos sagrados gracias a las prédicas orales y al enseñamiento de los letrados. Muy probablemente, por culpa de la falta de un conocimiento completo y constantemente mediado por otros textos indirectos, santa Teresa nunca alude a la Biblia de forma tan directa aunque

³⁵⁸ Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, en: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, ed. de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, B.A.C., Madrid, 1986.

³⁵⁹ Baldassar di S. Caterina da Siena, *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da' gloriosi gerarchi Tomás o d'Aquino e Teresa di Giesù sopra il Castello Interiore e Mistico Giardino. Metafore della Santa, opera del P. F. Baldassarro di S. Caterina di Siena, Carmelitano Scalzo...*, Bologna, por Domenico Barbieri, , 1671, p. 98.

permanezca como su fuente principal de inspiración para sus escritos y para su experiencia religiosa, a la que nunca renunció. De hecho, siempre fue consciente que ignorar la Biblia podía causar un grave daño como afirmó en la *Vida*: «porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad: faltará una tilde de ellas» (*Vida*, I, p. 40).

Toda la exégesis de los textos sagrados, compuesta por la santa a lo largo de su obra, deriva de su propia experiencia mística con la que penetró en lo hondo de la palabra de Dios y en un «connatural» conocimiento de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, una obra como las *Exclamaciones* es fruto de un constante recuerdo y una meditación profunda de la palabra de Dios. Su peculiar forma de reflexión ha sido en su tiempo varia veces discutida y ha suscitado varias críticas. Marchetti menciona en concreto la del dominico Lorenzana, inquisidor español, que supuestamente declaró que en algunas obras de la santa abulense, en particular las *Exclamaciones*, se incluía una doctrina errónea «hablando hiperbolicamente y al parecer con fuerza de amor», así como su interpretación arbitraria del *Cantar*:

Y así declara, y mal declarado, aquel lugar de los Cantare: ‘fortis est ut mors dilectio’. Y esto no lo escuso yo, que por sus hipérboles traiga en sentido literal la Sagrada Scriptura, en lugar que tiene otros sentidos verdaderos en sí, sin hipérboles. Dice pues, a este propósito: ‘fuerte como la muerte el amor y duro como el infierno a quien se viese ya muerto de sus manos y arroxado en este divino infierno, de donde ya no se esperase poder salir o, por mejor decir, no se temiese verse fuera’. Bueno es por cierto que llame divino infierno el estar en estado de tal amor de Dios que estén inhabilitados de salir del sin temor. Así que aquella exclamación: ‘dichosos los que se vieren presos’ no la tenemos en este mundo y deséase ver en ella. Y así, luego reportándose del efecto del amor, dice luego la verdad de lo que pasa: ‘más , ay de mí, Señor, que mientras dura esta vida mortal siempre corre peligro la eterna. Más , aunque esto sea así no tiene excusa Teresa de Jesús, quando enseña y da doctrina y explica la Escripura, decir falsedades y heregía, y malas doctrinas³⁶⁰’.

Según Marchetti, en 1584 una denuncia muy similar a esta que acabamos de citar pero anónima y que probablemente fue escrita por el mismo Juan de Lorenzana, llegó al tribunal de Inquisición romano. Llegados a este punto, y considerado que Zanchini en la versión italiana no olvida traducir ni siquiera la referencia que la santa hizo al *Cantar*, es muy fácil preguntarse: ¿es posible que Zanchini no llegara a conocer ningún tipo de censura que se aplicó a las *Exclamaciones*? Pues, considerada la actitud adoptada en el texto italiano, es probable que el *spedalingo* no tuvo en cuenta ningún tipo de denuncia y, esta vez, ni siquiera podemos decir que la

³⁶⁰ Carta y Memorial condenatorio de Juan de Lorenzana O. P., junio de 1593 en: Llamás Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez", 1972, p. 468.

denuncia no llegó a Italia. Al parecer, la edición de Florencia fue reimpresa en 1603 en la edición de Francisco Soto que utilizando la traducción de Zanchini se limitó a eliminar las notas al margen que subrayaban el texto de las Sagradas Escrituras como para confirmar que si Zanchini no conoció la denuncia romana, Francesco Soto lo tuvo en cuenta para su edición pese a que no aportó muchas alteraciones lingüísticas. Marchetti ha hablado de una estrategia de consolidación por parte de Zanchini que, involuntariamente, por no meditar de forma muy específica sobre el carisma teresiano y su interpretación de las Sagradas Escrituras, obtuvo un efecto aclaratorio que evidenciará mayormente todo lo que la santa escribió en las *Exclamaciones*, incluso resaltando sus posibles lecturas. Con esta traducción, además, se puede afirmar muy claramente que el texto italiano no presenta una modificación a la obra original teresiana pese a las denuncias de la Inquisición. Los lectores de la península itálica, por lo tanto, pudieron apreciar la obra de la santa de Ávila en su totalidad.

IX.3. Unas atribuciones necesarias a Giulio Zanchini

Las *Exclamaciones* de 1599 fueron introducida en 1601 en la segunda edición del libro de la *Vita della m. Teresa di Giesù fondatrice delli monasteri delle monache, & frati Carmeliti Scalzi della prima regola. Tradotta dalla lingua spagnola nell'italiana, dal reuerendissimo monsignor Gio. Francesco Bordini ... Con vn trattato di riuelationi, sclamationi, & ricordi nuouamente aggiuntiui...*, impreso en Roma por Vincenzo Pelagallo. Dos años más tarde (1603) en la misma ciudad, el impresor Paolini publicó la primera impresión italiana del *Camino de perfección* y del *Castillo interior* compuestas por Francesco Soto. En el mismo volumen, aparecen las *Sclamationi o Meditazioni dell'anima a Dio. Scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze* pero sin el nombre del traductor. Como denunció Marchetti, parece ser que la traducción pertenece a Zanchini por ser la misma que la de 1599 sino solo con algunos cambios debidos a la modernización del lenguaje. Dado que es una edición que vuelve a imprimirse en Venecia un año después por el impresor Nicolò Misserino, y siendo el principal interés de esta investigación definir las traducciones de Zanchini, la intención central en esta sección será la de conceder la autoría al traductor toscano también en la última reimpresión de las *Sclamazioni* en la edición de Venecia en 1604. Con el siguiente cotejo se quiere dar por cierta la suposición señalada por Marchetti en su investigación³⁶¹: la traducción italiana de Zanchini volverá a imprimirse años después sin ningún tipo de mención a su autor.

Como afirmó la investigadora italiana, en el cotejo entre la edición florentina de 1599 y la de Roma de 1603, una de las pocas diferencias que se encuentran en la edición e hipotética traducción de Soto son las postillas que en la edición de Roma se llegarán a omitir. Las únicas excepciones serán la mención al *Cantar*, única referencia de la santa y la siguiente, mucho más completa a la de Zanchini (empezamos por la edición de Florencia y seguimos con la de Roma):

- A. 30, 31-32...Mio amato à me, & io al mio amato, el mio amato à me. (Nota al margen: Ego dilecto meo, & dilectus meus mihi. can. 6.) (Scl. XVI)
- B. 358,...Mio amato à me, & io al mio amato, il mio amato à me...(Nota al margen: Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi. Can. 6)

³⁶¹ Elisabetta Marchetti, «Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni*...*Op. Cit.*, p. 365.

- C. 35, 108-109...potrà essere che venga un giorno che io canti la mia gloria; & non sia compunta la mia coscienza: doue cesserano tutti i sospiri & le paure; ma intra tanto nella speranza, e silenzio sarà la mia fortezza: Piu tosto voglio viuere & morire. In aspirare.. (nota al margen: Vt cantet tibi gloria mea. Ps. 29.)
- D. 362, 82...potrà essere che venga un giorno che io canti la mia gloria: & non sia compunta la mia coscienza, doue cesseranno tutti i sospiri & le paure: (nota al margen: Vt cantet tibi gloria mea & non conpsigar Ps.29)

Además, en el mismo cotejo las únicas diferencias que se encuentran son relativas a algunos errores tipográficos y abreviaciones (siempre mencionando antes la edición de Florencia 1599 y, después, la de Roma 1603):

- A. 5, 28-29... Se in lei si occupa il mio intelletto, lamentarsi la volontà, che non vorrebbe, che nessuno la impedisse d'ama, *non potendo lo intelletto in cosi gran grandezze penetrare chi è il suo Dio...*(Scl. I)
- B. 342, 20-21...Se in lei si occupa il mio intelletto, lamentasi la volontà, che non vorrebbe, che nessuno la impedisse d'amarui non potendo lo intelletto in *gran grandezze si grandi* penetrare chi è il suo Dio.
- C. 7, 20-23...la memoria s'affligge che ci siano molti, che non *vogliano* questi contenti, & molti che per sempre gl'habbino a perdere. (Scl. II)
- D. 343, 17-19...la memoria s'affligge che ci siano molti, che non *vogliono* questi contenti, & molti che per sempre gl'habbino a perdere. (Scl. II)
- E. 8, 1à-22...Benedetto si tal Signore, benedetta cosi gran misericordia, & lodato sia sempre mai *per* cosi pietosa pietà. O anima mia benedici eternamente si grande Dio (Nota al margen: Benedic anima mea Dominum. Ps. 109.) (Scl. III)
- F. 344,17...Benedetto si tal Signore, benedetta così gran misericordia, & lodato sia sempre mai *per* cosi pietosa pietà -- O anima mia benedici eternamente si grande Dio. (falta la nota)
- G. 12, 34-38...O che non ho ragione, perciò che sempre ho veduto nel mio Dio assai maggiori, & *multiplicati* Segni d'amore piu che io non saputo chiedere & desiderare. (Scl. V)
- H. 347, 27-29...O che non ho ragione, perciò che sempre ho veduto nel mio Dio assai maggiori, & *multiplicati* Segni d'amore piu che io non saputo chiedere & desiderare. (Scl. V)

O, también, algunos errores tipográficos y variaciones de imprenta:

- A. 6, 43-46...Chi ti difenderà, poiche lo acquisto che di te si *puote* fare, ò sperare, che è piacere interamente a Dio, è così incerto, & pieno di pericoli? (Excl. I.)
- B. 342, 32-34..Chi ti defenderà, poiche lo acquisto che di te si *pote* fare, ò sperare, che è piacere interamente a Dio, è così incerto, & pieno di pericoli?
- C. 18, 7-9...Mi *circondorno* i dolori della morte, òh, òh, òh, che gran cosa è il peccato...(Excl. X)
- D. 351, 6-7...Mi *circondano* i dolori della morte, òh, òh, òh, che gran cosa è il peccato...
- E. 18, 12-13...O *Cristiani* tempo è di difendere il vostro Re...(Excl. X)
- F. 351, 10-11...O *Christiani* tempo è di difendere il vostro Re...
- G. 19, 21-22...che non sono per Lazzaro solamente quelle *pietose lagrime*...(nota a margen: Et lachrymatus est Iesus. Ioan. 11.) (Excl.X)
- H. 351, 17...per Lazzaro solamente quelle—lacrime (falta la nota)
- I. 35, 177-126...IL FINE/LAVS DEO, ET B.MARIAE VIRgini. Amen. / Queste Meditazioni sono state tradotte per servizio delle persone inferuorate nell'amore di Dio, da me Fra Giulio Zanchini, le quali sottopongo alla emendazione e correzzione della Santa Romana Chiesa, & d'ogni persona. Di Santa Maria Nuova, il giorno si Santa Agata l'Anno 1598.
- J. 362, 91-93...IL FINE/ LAVS DEO, ET B.MARIAE VIRGINI. Amen. / ...

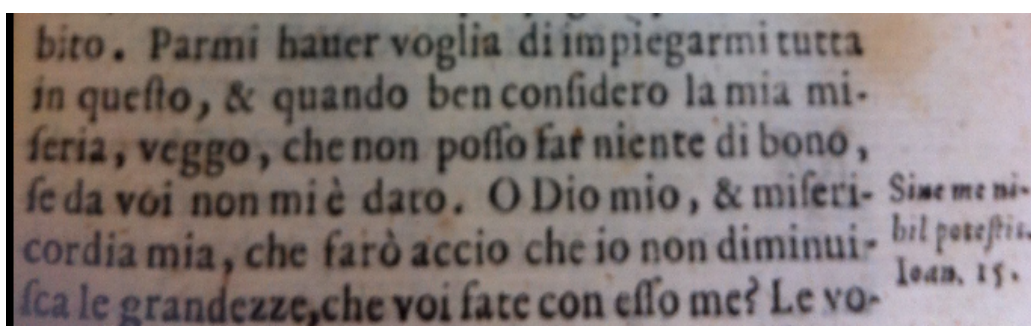
Ahora bien, en la edición del *Camino di Perfettione che scrisse per le sve monache La Beata Madre...*, publicada por Nicolò Misserino en Venecia (1604), y que incluye las *Sclamationi o meditationi dell'anima a Dio Scritte dalla Madre Teresa di Giesù, Fondatrice delle Carmelite Scalze*, en la portada de la edición se lee «Tradotto dalla lingua Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto, Sacerdote della Congregatione dell'Oratorio di Roma». Es oportuno, por tanto, devolver la autoría de la traducción de las *Exclamaciones*, incluida en este volumen, a Giulio Zanchini por ser idéntica a la de 1599 (Florencia) y 1601 (Roma). Por lo que parece, no fue Francisco Soto quien se apropió de ellos sino el mismo editor. Así se intuye ya a partir de la

dedicatoria *All'illvstrissimo et reverendissimo Signore e Padron mio Colendissimo Il Signor Cardinal Baronio*:

Desiderando io sommamente che anco in queste parti d'Italia siano conosciute ogni di più le virtù, et, i meriti soprannaturali della Veneranda Madre Teresa di Giesu fondatrice delle Monache Carmelitane scalze della prima regola. Ho trasportato dalla lingua Spagnuola nella Italiana, due trattati fatti da essa, l'uno intitolato Camino di perfettione, et l'altro Castello interiore, ambidue pieni di santi, et deuoti ammaestramenti, persuadendomi che per essere la lingua Spagnuola à me naturale, hauerei forse potuto esprimere i concetti di questa gran serua di Christo con più verità, et chiarezza, che non hauerebbe fatto un'altro di lingua straniera, quantunque fosse più di me nell'altre cose di gran lunga intendente. Nel che fare quando io pure mi sia ingannato, giustissima cosa sarà che gl'amatori de i buoni libri spirituali, gradischino almeno la prontezza, et carità mia : da che in gratia loro ho io principalmente intrapresa questa fatica [...] (f.4).

En la dedicatoria no se encuentra ninguna mención a las *Sclamationi*, ni siquiera Soto las cita entre las obras que tradujo.

Se observa más atentamente los dos ejemplares italianos, utilizando la técnica de las instantáneas en la comparación, al igual que se realizó anteriormente con otros autores. Durante los tres años que marcan la diferencia entre los dos ejemplares, se observa que una de las pocas diferencias entre las traducciones son los signos de puntuación y modernización de la escritura (para el siguiente cotejo se emplea el ejemplar de Roma, 1601). En concreto, algunas comas, o el uso de apóstrofo que fue ya aceptado a partir del ejemplar de 1604 (el ejemplar que reproduce el papel original es el de 1601, el otro, en blanco y negro, de 1604):

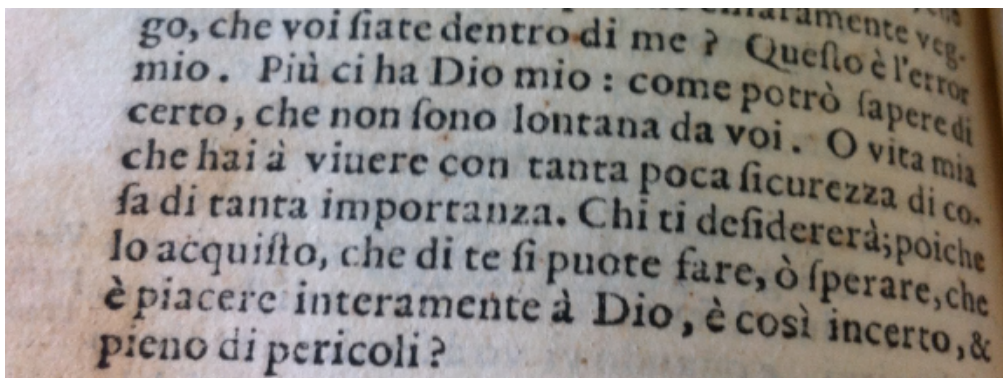


(p.541)

trouo cosa, che mi sodisfaccia per pagare parte del debito. Par-
mi hauer voglia d'impiegarmi tutta in questo, & quando ben
confidero la mia miseria, veggo che non posso far niente di
buono, se da voi non mi è dato. O Dio mio, & misericor-
dia mia, che farò acciò che io non diminuisca le grandezze,
che voi fate con esso me? Le vostre opere sono Sante, giuste

(p.317)

Además de la nota al margen, que ya Marchetti introdujo en su cotejo, la coma después de «veggo», y el apóstrofo de palabra «d'impiegarmi», son los únicos cambio aplicados y muy poco significativos como para pertenecer a dos traductores diferentes. De todas formas, es necesario seguir con el cotejo hasta demostrar totalmente la autoría de Zanchini. La puntuación parece ser la característica más evidente en la edición de 1604. El texto resulta mejor repartido y perfeccionado con las interrupciones apropiadas como en la siguiente comparación:

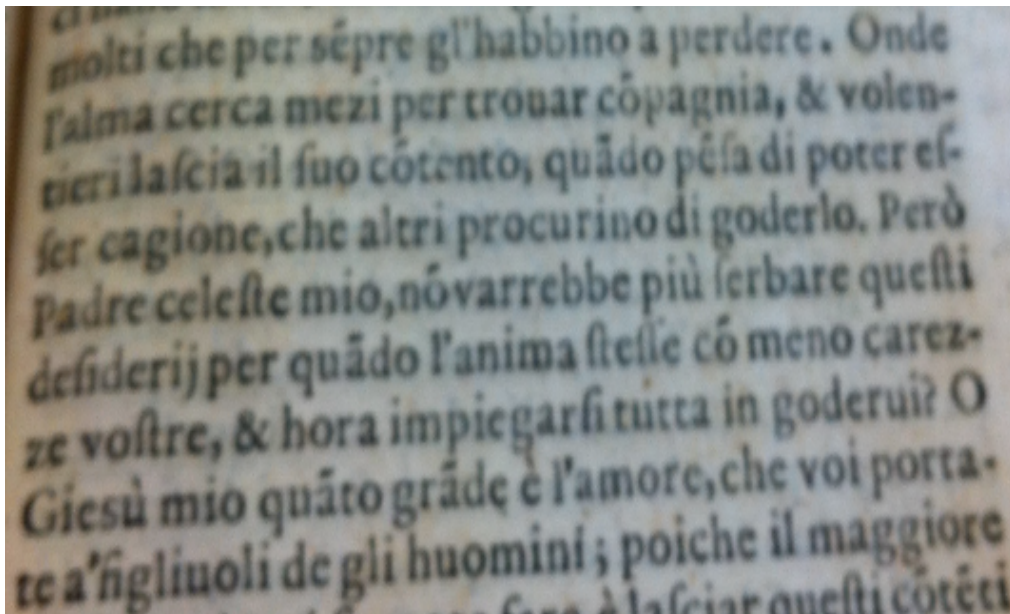


(p.542)

go che voi siate dentro di me? Questo è l'errore mio. Più ci
ha Dio mio, come potrò sapere di certo, che non sono lontana
da voi. O vita mia che hai a viuere con tanta poca sicurezza
di cosa di tanta importanza. Chi ti desidererà, poiche lo ac-
quistò, che di te si pote fare, o sperare, che è piacere interamē-
te a Dio, è così incerto, & pieno di pericoli?

(p.318)

Los cambios de los dos puntos por la coma, o bien, del punto y coma por la coma, deja intuir que se trata solo de una modernización y corrección del lenguaje. Si no se consideraran, el texto permanecería intacto y sin ningún tipo de manipulación sintáctica. Se encuentran, incluso, periodos que no presentan ningún tipo de variaciones o correcciones, ni siquiera las vistas hasta ahora:



(p.542)

gl'habbino a perdere. Onde l'alma cerca mezi per trouar compagnia, & volentieri lascia il suo contento, quando pensa di poter esser cagione, che altri procurino di goderlo. Però Padre celeste mio, non varrebbe più serbare questi desiderij per quando l'anima stesse con meno carezze vostre, & hora impiegarsi tutta in goderui? O Giesù mio quanto grande è l'amore, che voi portate a' figliuoli de gli huomini, poiche il maggiore

(p.318)

i mortali di voi, quãdo vi offendono? O Redẽtor mio, & quanti smemorati si scordano di loro, & che sì grande sia la vostra bontà, che di noi vi ricordiate voi all'hora, che effendo caduti per ferirui di colpo mortale, dimẽticato di quello, tornate a porgerci la mano, & destarci da frenesia così incurabile, acciò che procuriamo, & vi domandiamo salute? Benedetto sia tal Signore, benedetta così grã misericordia, & lodato sia sempre mai per così pietosa pietà. O anima mia benedici eternamẽtesì grande Dio. Come si puote

(p.544)

O Redentor mio, & quanti smemorati si scordano di loro, & che sì grande sia la vostra bontà, che di noi vi ricordiate voi all'hora, che effendo caduti per ferirui di colpo mortale, dimẽticato di quello, tornate a porgerci la mano, & destarci da frenesia così incurabile, accioche procuriamo, & vi domãdiamo salute? Benedetto sia tal Signore, benedetta così gran misericordia, & lodatò sia sempre mai così pietosa pietà. O anima mia benedici eternamente sì grande Dio. Come si puote an-

(p.319)

También poco influyente en una hipotética atribución de la traducción a Francesco Soto es el empleo de las abreviaturas que en la edición de 1604 desaparecen:

O Mio Dio, & mia vera fortezza, che è questo Signore, che in ogni cosa siamo tanto còdardi, eccetto, che contra di voi. Quì si impiegano tutte le forze de' figliuoli d'Adamo. Se la

(p.557)

O M I O. Dio, & mia vera fortezza, che è questo Sig.
 che in ogni cosa siamo tãto codardi, eccetto, che cõ-
 tra di voi. Qui s'impiegano tutte le forze de figliuoli
 d'Adamo. Se la ragione nõ fusse cõfi cieca non basterebbono
 (p.328)

Incluso, no siempre el texto de 1604 es coherente con desarrollar las abreviaturas porque a veces se halla lo contrario:

(p.549)

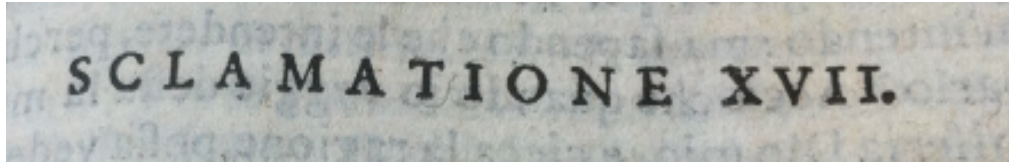
ta penosa, ò vita che nõ si viue, ò che sola solitudine, che è sen-
 za rimedio. Hor quando Sig. quando? infino a quando? che fa-
 rò ben mio, che farò? forse desidererò di non desiderarui? O
 Dio mio, & mio creatore, voi piagate, & non porgete la medi-
 cina, ferite, & non si vede la piaga, vccidete lasciando con più
 (p.322)

Las abreviaciones en «ñ» de la edición de 1601 se eliminaron totalmente en las *Exclamaciones* de 1604:

(p.549)

che sopporti queste contrarietà. Sia cõfi Diomio, poiche vole-
 te voi, che io non voglio se non amarui. Ah ah Creator mio;
 (p.322)

Por otro lado, las divisiones en las 17 *Exclamaciones* también son idénticas hasta el final de la obra:

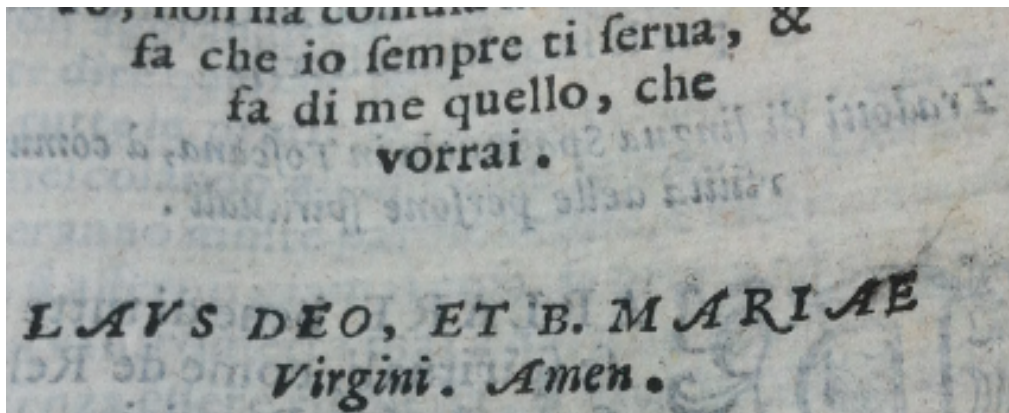


(p.567)

SCLAMATIONE XVII.

(p.334)

Incluso acaba de la misma forma pero sin abreviaciones:



(p.571)

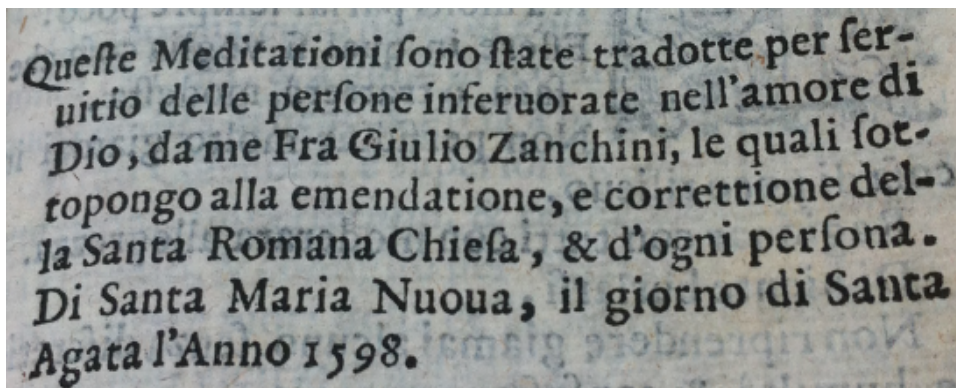
za, fã che io sempre ti serua, & fa di me quello, che vorrai.

I L F I N E.

*Laus Deo, & Beata Maria Virgini,
Amen.*

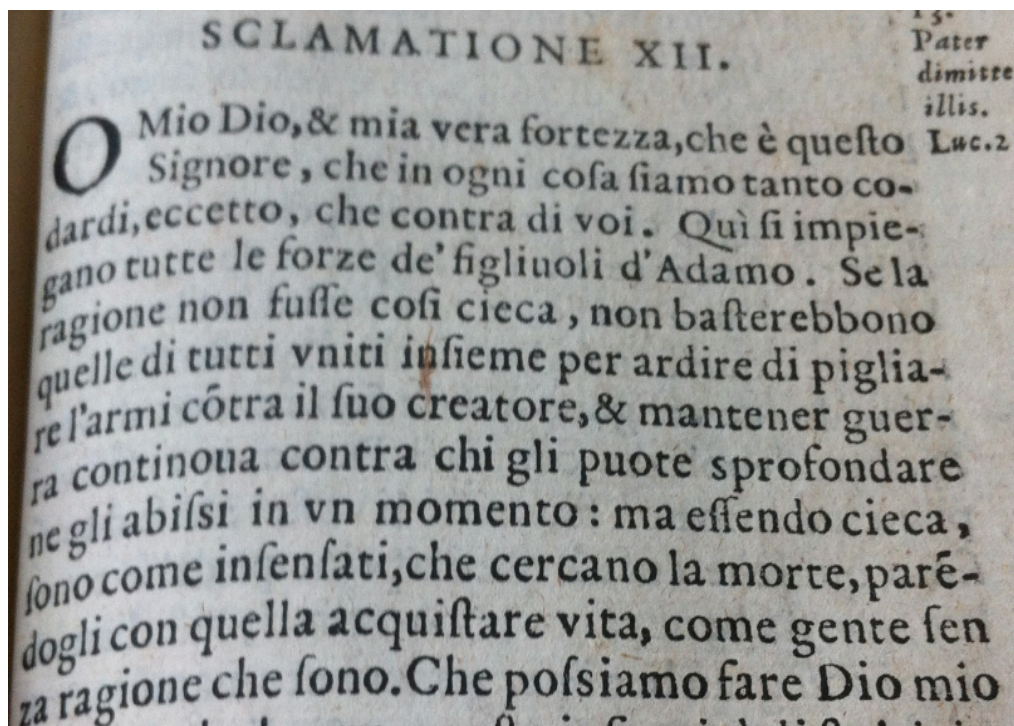
(p.336)

Sin embargo, la verdadera diferencia entre las dos obras es la certificación escrita por Giulio Zanchini en la última página de la obra. El texto ha sido traducido por él en 1598, el día de santa Ágata, en el hospital de Santa María Nuova y, a partir de este momento, la entregó para la corrección al juicio de la Iglesia romana (una de las posibles causas del retraso de la publicación en 1599):



(p.571)

En conclusión, con este último confronto queda restituida la autoría de la edición veneciana de 1604 a nuestro traductor. Dado que ejemplos como el siguiente solo pueden ser sinónimo de copia fidedigna de la de 1599 y 1601:



(p.557)

SCLAMATIONE XII.

O MIO Dio, & mia vera fortezza, che è questo Sig. che in ogni cosa siamo tãto codardi, eccetto, che cōtra di voi. Qui s'impiegano tutte le forze de' figliuoli d'Adamo. Se la ragione nō fusse così cieca non basterebbono quelle di tutti vniti insieme per ardire di pigliare le armi cōtra il suo creatore, & mantener guerra continua contra chi gli puote sprofondare ne gli abissi in vn momẽto: ma essendo cieca, sono come insensati, che cercano la morte, parendogli con quella acquistare vita, come gẽte senza ragione che sono. Che

(p.328)

Todas las correcciones y puntualizaciones como la abreviatura de «Sig.», eliminando la coma sucesiva presente en la primera; el apóstrofo empleando para el verbo «s'impiegano»; la «ñ» que contrariamente a lo que se vio anteriormente parece volverse a reutilizar, etc. no son el fruto de una técnica de traducción empleada sino de una corrección, de una adaptación a nuevas reglas y formas de estilo, y de una

modernización de algunas partículas del lenguaje. Por lo tanto, queda aclarado que la edición veneciana de 1604 no fue traducida por Francisco Soto, al igual que la de Roma de 1603 muy probablemente idénticas, sino a Giulio Zanchini primer traductor italiano de la santa de Ávila.

X. Introducción a *La perfecta casada* en Italia

La educación femenina en Italia durante el *Cinquecento* encontró mayor interés en la última parte del siglo, cuando se configuró en la tratadística italiana. El gobierno doméstico fue proponiendo estructuras de organización familiar basadas en arquetipos jerárquicos, y guiados por el *pater familias*, que ejercía plenamente su autoridad y dominio³⁶². La producción literaria de los preceptistas del siglo XVI encontró una explicación válida en la necesidad social de educar a la aceptación y al cumplimiento de los propios deberes en cada condición de vida, en una sociedad como la italiana de 1500, orientada hacia formas de concentración institucional en ambos campos: políticos y eclesiásticos. Es evidente que incluso las obras dedicadas a las instituciones de las mujeres, y los tratados para el gobierno de las monjas, respondieron a esta exigencia³⁶³.

A principios de la Edad Moderna, los contenidos y los modelos culturales de los libros dirigidos a las mujeres fueron el reflejo del pensamiento de la filosofía clásica y de la tradición cristiana occidental. La mujer, según la disposición social, fue considerada tanto moralmente como físicamente inferior al hombre, y adquiriría dignidad y utilidad social solo respetando los tres estados de vida: el de virgen, el de casada y el de viuda. La mujer tenía que respetar con impecable obediencia uno de estos tres estados que le venía asignado³⁶⁴.

A partir de mediados del siglo XVI, los escritores de la península itálica empezaron a percibir y manifestar una preocupación por advertir a las mujeres y a sus familias de los peligros morales y sociales que pudieran provocar, por tener poco respeto y observancia de los propios deberes de los estados de la vida femenina. De modo que, aumentaron los escritos críticos que amonestaron a las mujeres por ir contra lo que se definía como la «propia naturaleza». Por lo tanto, las tentativas femeninas de acrecer su poder e ir contra el marido, de interferir en su vida, incluso en la pública, y cualquier ambición de asumir el poder social, así como la excesiva devoción religiosa manifestada por estas mujeres, fue criticada por la tratadística.

³⁶² Cfr. Gabriella Zarri, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al XVI secolo*. Studi e testi a stampa. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 269- 283.

³⁶³ Cfr. Daniela Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' «Economia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1985.

³⁶⁴ Cfr. Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in Europe* Intellectual Life, Cambridge, 1980.

Por supuesto, la Iglesia jugó un rol decisivo en la construcción de modelos culturales y sociales durante todo el *Cinquecento* italiano, debido a la reorganización confesional y tridentina. En particular, fue decisiva en la recuperación de la disciplina y obediencia cristiana. Hay que recordar que una de las primeras reacciones a la crisis religiosas en Italia fue la interrupción de las jerarquías eclesiásticas para los ambientes culturales y grupos devotos guiados, muy a menudo, por mujeres procedentes de varios estratos sociales, culturales, espirituales, etc³⁶⁵.

En España, según algunos historiadores, con solo observar la *Perfecta casada* de fray Luis, la consideración de la mujer era diferente:

Por otras partes, la mujer casada en nuestros tiempos del Siglo de Oro, continuaba siendo respetada como en ningún otro lugar de Europa lo había sido, no hay que pensar en los cuentos italianos y franceses. Y estos prestigios debía tenerlos bien ganados, puesto que hasta esa fecha no constan documento por lo menos, en gran número, que á ella se dirijan, intentando su educación o perfeccionamiento³⁶⁶.

Sin embargo, existe una discrepancia con la obra de Rogerio Sánchez que se acaba de citar. La verdad es que en Italia, antes de que Giulio Zanchini tradujera la obra del maestro León en 1595, e incluso antes de la *editio princeps* castellana de 1583, hubo, más que «cuentos», una verdadera tratadística sobre el comportamiento de la mujer. Empezando por Pontano y su *Trattato dell'Obbedienza*, se sucedieron autores que trataron, al igual que fray Luis, sobre la educación de la mujer. El *Dialogo della institutione delle donne* de Lodovico Dolce, en 1545, podría ser un ejemplo. Este autor tradujo y adaptó la obra de Luis Vives *De institutione foeminae cristianae*. Además, en 1549 Ludovico Domenichi publicó el tratado de *La nobiltà delle donne*, retocando el texto *Della nobiltà ed eccellenza delle donne* de Agrippa de Nettesheim, traducido por el mismo Domenichi en 1544. En el *Dialogo* de Dolce el amor conyugal está estrictamente relacionado con la obediencia. Para la mujer, servir al marido equivale a autoservirse de manera que el marido es el jefe de la propia alma³⁶⁷. Como es notorio, la idea de una devoción doméstica y, sobre todo, equilibrada, lejos de una superstición intrínseca por culpa de un exceso de religiosidad, según el mismo pensamiento erasmiano, ya estaba presente en la obra

³⁶⁵ Gabriella Zarri, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvi...Op. Cit.* p.270-271.

³⁶⁶ José Rogerio Sánchez, *La perfecta casada según Fr. Luis de León*, Madrid, Imprenta de los Hijos de Gómez Fuentenebro, 1912, p. 27

³⁶⁷ Cfr. Lodovico Dolce, *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institutione delle donne : da lui stesso in questa quarta impressione riueduto, e di piu utili cose ampliato, & con la tauola delle cose piu degne di memoria*, Venecia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1560.

de Vives, quien evidenció que la madre de familia tenía que expresar la severidad y el equilibrio en cada acción, y lo será también en la obra de fray Luis. Se hace necesario recordar sus palabras en la dedicatoria a *Doña María Valera Osorio*:

[...] y por el contrario, en las casadas hay otras que, como si sus casas fuesen de sus vecinas, así se descuidan dellas, y toda su vida es el oratorio, y el devocionario, y el calentar el suelo de la iglesia tarde y mañana, y piérdese entre tanto la moza, y cobra malos siniestros la hija, y la hacienda se hunde, y vuélvese demonio el marido³⁶⁸.

Incluso, para Lodovico Dolce el exceso de devoción afectaba y rompía el equilibrio familiar. Con lo cual, la mujer se inclinaba hacia la falta de interés de los propios deberes domésticos que se le asignaban.

El abuso de la religión abre paso a otra cuestión abierta por Vives y Dolce: ¿el estado matrimonial era inferior o superior al estado de la mujer virginal? Ambos escritores no se enfrentan al problema que el mismo Erasmo, en la primera mitad del siglo, había tratado, y reconocieron una cierta superioridad del matrimonio con respecto a la vida según la Regla:

[...] Erasmo de Rotterdam defendió reiteradamente el origen natural de las urgencias sexuales y la vida secular de los casados como un estado superior a la virginidad permanente. Inició la defensa de estas ideas en *Encomium Matrimonii*, tratado que se estructura como un argumento imaginario en el que el monje holandés intenta persuadir a un joven dedicado al celibato a abandonar la virginidad y casarse con la dama que le han elegidos sus amigos³⁶⁹.

Además de ensalzar el divino estado del matrimonio, Erasmo declaró varias veces que la reproducción constituía una de las leyes de la naturaleza imprescindible para la preservación de la especie humana. Junto a Erasmo, hay que mencionar a Antonio de Guevara, propulsor de la importancia del matrimonio y del amor conyugal. Sus ideas encuentran una perfecta similitud con las ideas de Erasmo con quien parece que tuvo un primer contacto en 1527 en la conferencia de Valladolid:

La cosa que entre dos casados más se ha de procurar, es que se amen mucho y se quieran mucho; porque de otra manera cada día andarán rostrituertos y ternán que ponerlos en paz los vecinos. También los quiero avisar que para que este amor sea fijo, sea verdadero y sea seguro, se ha de ir asentando, en el corazón poco á poco;

³⁶⁸ Luis de León (fray), *La perfecta casada*, novena edición, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1968, p.16.

³⁶⁹ Olga Rivera, *La mujer y el cuerpo femenino en La perfecta casada de Fray Luis de León*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 2006, p.24

porque de otra manera, por el camino que el amor vino corriendo, le verán tornarse huyendo³⁷⁰.

La presente citación procede de la *Epístola LX*, «Letra para recién casados» (1550) que en Italia fue traducida un año después por Dominico di Gatzelu en el *Libro primo delle lettere dell'illustre s. Don Antonio di Guevara...*, editado en Venecia por Gabriel Giolito de' Ferrari. Esto confirma que en la península itálica había una situación muy favorable a la aceptación de la *Perfecta casada* (obra traducida años después de la de Vives, Guevara y otros autores que trataron la educación de la mujer y de la importancia del matrimonio), y más similar a la española de lo que se creía en el pasado.

Por lo tanto, si en los *Coloquios* del humanista de Rotterdam se había defendido el estado de la mujer casada (también por su crítica a los religiosos), en Italia Dolce parecía más a favor de la pureza de la Virgen y, sin duda, del estado religioso. El reconocimiento de una validez e importancia del estado del matrimonio –pese a que jamás creyó que se podía comparar con la pureza del estado «de los continentes o vírgenes», por ser el más privilegiado, como volverá a afirmarse desde el Concilio de Trento– vendrá con la introducción de la *Perfetta maritata* de Luis de León traducida por Zanchini. El agustino español reconocerá el matrimonio, aunque estado de vida imperfecto, como el «primero y más antiguo de todos los estados», y por ser «estado noble y sancto, y muypreciado de Dios». La unión matrimonial, simbólicamente y analógicamente, representaba el vínculo que ataba Dios a su Iglesia, el «lazo de amor con Él se ayunta a las almas». Pero, por otro lado, y volviendo a la temática del exceso de devoción, intentó diferenciar muy adecuadamente los roles de las dos mujeres, la casada y la religiosa:

Yo no digo yo, ni me pasa por pensamiento, que el casado, ni algún otro género de gentes, han de carecer de oración, sino digo la diferencia que ha de haber entre las buenas religiosa y casada; porque, en aquélla, el orar es todo su oficio; en ésta ha de ser medio el orar para que mejor cumpla su oficio. [...] Aquélla ha de vivir para orar continuamente; ésta ha de orar para vivir como debe. Aquélla aplace a Dios regalándose con Él; ésta le ha de servir trabajando en el gobierno de su casa por Él³⁷¹.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 53

³⁷¹ Luis de León (fray), *La perfecta casada* Op. Cit. p.18.

Con el *Diálogo* de Dolce en Italia se empezó a perder, en la tratadística sobre la educación femenina y el matrimonio, el distanciamiento crítico de la tradición misógina. De hecho, la filogenia de los primeros escritos sobre el matrimonio ya proporcionó elementos para una necesidad social por la obediencia femenina y por el mantenimiento familiar en la vida política y social. De modo que, en la segunda mitad del siglo XVI, el interés de los escritores pasó a ser el de la disciplina doméstica útil, para permitir que la autonomía de las mujeres, con respecto a los maridos, iba reduciéndose, como aparece representado en estas obras, que dieron más importancia a la posición de las mujeres en la misma vida matrimonial³⁷².

Casi paralela a la *Perfecta casada*, aunque fue publicada cuatro años más tarde en 1587, la *Institutione della sposa* de Pietro Belmonti, compuesta unos años antes por la hija Laudamia, sugirió un modelo de vida conyugal en el que la buena mujer tenía que centrarse en la vida doméstica, y en las raras apariciones públicas para preservar la dignidad de la familia. La mujer casada tenía que evitar los excesos de cualquier género, acordándose de su honra, que le procedía del marido y no por los propios merecimientos personales³⁷³. Belmonti exhortó a la mujer a cultivar la fe en la oración y a tener una «devoción doméstica», más simple y humilde:

[...] fuggendo ogni occasione in pubblico di soverchia santità, percioche, il mostrarsi tal'hora troppo religioso dà sospetto di ipocrisia, et che dire à molti, forse non meno, che si faccia alcuno poco católico³⁷⁴.

Con la *Perfecta casada* de fray Luis de León a finales del *Cinquecento*, y en particular con su traducción, habrá una consolidación del modelo de organización familiar, reflejo y legitimación de una sociedad cada vez más subordinada en estados y oficios, y representada en parte por la obra del maestro leonés. Es notorio que la *Perfecta casada* se desarrolló sobre los *Proverbios* de Salomón, con los que se define el subtexto, y su noción de mujer fuerte y perfecta, utilizando incluso modelos humanísticos y citas de los clásicos grecolatinos como Homero y Aristóteles, Sófocles y Eurípides, Plutarco y Ovidio, para el pretexto del matrimonio de la joven Doña Varela Osorio. Una de las muchas peculiaridades que tiene el tratado de fray Luis es su omisión (quizá intencional) de los aspectos tradicionales de la obediencia

³⁷² Gabriella Zarri, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvi... Op. Cit.* pp. 274.

³⁷³ *Ibidem*, p. 274.

³⁷⁴ Pietro Belmonte, *Institutione della sposa del Cavalier Pietro Belmonte Ariminese, fatta principalmente per madonna Laudomia sua figliola nelle sue nuoue nozze...*, Roma, Giovanni Osmarino Gigliotto, 1587, p. 4.

femenina en el matrimonio, ya que, su intención primaria fue la de ir definiendo el estado de la mujer casada, su oficio crucial en la armonía y unión familiar. El concepto de armonía en la *Perfecta casada* procede del mismo pensamiento del Renacimiento y de obras como la de León Battista Alberti que intentaron organizar la sociedad según los principios de la armonía natural:

The application of theory of harmony to such a context is fully in line with Renaissance thought. The general principles of order and form were considered to found not only in inanimate nature and living things but also in society, the state, the family, each individual and in the products of man's mind. An individual could therefore achieve balance and harmony in his personal life, in civic life, in the works he produced, in perfecting his understanding. Thus, for instance, in his *Della Famiglia*, León Battista Alberti, viewing social units as microcosmi, expressed the belief that the organization of society should rest on principles of natural harmony³⁷⁵.

Según Rogerio Sánchez, el cambio de perspectiva sobre la mujer ya se definió a partir de la poesía de Petrarca y de la forma en la que cantó a Laura. Al igual que Dante, transformará su amor en un ideal puro, el de Beatriz, mujer purificada que ya no representó el amor terrenal sino el divino. Más concretamente, las semillas para la *Perfecta casada* fueron lanzadas por Boccaccio, otro italiano que celebró los méritos de las mujeres, de forma muy apologética en latín³⁷⁶. Además, es notorio que Luis de León fue el fautor, en parte, de un castellanizarse de algunas actitudes del Renacimiento italiano³⁷⁷. Así como reconocido fue su interés para la cultura italiana a partir de 1559, a parte de la lírica, demostrado recientemente por la gramática italiana en latín, que Benito Arias Montano escribió y fue descubierta por el estudioso José María Maestre. Al parecer el fraile agustino quiso aprender italiano no tanto por un ideal literario, sino porque fue empujado por los «tesoros librescos traídos desde Italia por el humanista extremeño, incluido aquí el malhadada libro «escrito en toscano» que, poco antes de la Navidad del mencionado año, le enseñó este a aquel en Salamanca³⁷⁸».

³⁷⁵ John A. Jonesm «The Sweet Harmony of Luis de León *La perfecta casada*», en *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool University Press, Vol. 62, 1985, p. 262.

³⁷⁶ José Rogerio Sánchez, *La perfecta casada según Fr. Luis de León... Op. Cit.*, p. 15-16.

³⁷⁷ Giovanni Maria Bertini, *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana (Siglos, xv-XVII)*, Universidad de Turín, Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R., 1980, p. 85.

³⁷⁸ José María Maestre, «Fray Luis de León, principal destinatario de la gramática italiana en latín de Benito Arias Montano», en: *Silva: Estudios de Humanismo y Tradición Clásica*, Universidad de León, N.1, 2002, pp.141-156.

En su análisis sobre el estado de la mujer casada, el maestro León evidenció los peligros o riesgos que fueron más insidiosos para la esposa: reiterando, la excesiva devoción religiosa, el lujo que vislumbraba una falta de modestia y el ocio. A la casada solo le hacía falta el conocimiento de su posición, además, debía desarrollar su propio oficio en casa, al igual que las monjas en la observancia del monasterio. En esta perspectiva cada comportamiento diferente, según fray Luis, representó una desviación del propio estado y de los propios deberes y podía dar pie a desequilibrios familiares o, incluso, sociales. Sin duda, a finales del siglo XVI, el estado de perfecta casada ilustrado por el autor español, y que se contraponía al del religioso, encontró un paralelismo figurativo en la «clausura doméstica», en particular, en la obediencia a las reglas de la vida familiar y social. Por lo que parece, ambos estados fueron experiencias conyugales e instauradas, una, en la carne y la otra en el espíritu³⁷⁹. Ser mujer casada se consideró un camino para nada fácil, al contrario, era reputado como lleno de insidias, peligros y obstáculos; comprendía servir al marido y dedicarse al gobierno de la familia, junto a la crianza de los hijos. Para todas las acciones el temor de Dios y la limpieza de conciencia debió ser intrínseco al obrar de la mujer.

La *Perfecta casada* es una guía para la obscuridad creada por la falta de conocimiento del estado del matrimonio que, para fray Luis, era más que un simple pasaje de la casa materna a la del marido, sino un cambio vital. El maestro leonés explica el estado de la casada pero también alumbra el camino que la mujer tenía que seguir. Interpretó parte de la consideración del estado de casada como un «lugar extraño», que no se conocía previamente debido a la singularidad del matrimonio. Lo reputó como un salto en el vacío para la mujer y, por eso, quiso ayudarle con sus consejos de hombre religioso y espiritual. Lo esencial era la preparación al estado, era disponerse para enfrentarse a él sin faltas. Ahí residió la sensibilidad de fray Luis, supuestamente, en la misma consideración del estado de esposa. Las obligaciones de la mujer casada eran, en primer lugar, morales. Ella tenía que donar a la casa una condición de estabilidad, de seguridad, conjuntamente al descanso de los trabajos; debía ajustar su estilo de vida lo máximo posible al familiar.

El cumplir con el estado de casada implica y supone un conocimiento de sí misma y un proceso de interioridad que apuntan a una visión coherente de la vida y que, por medio de los símbolos e imágenes que animan el mundo intelectual de la época

³⁷⁹ Gabriella Zarri, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvi... Op. Cit.* p. 275

de fray Luis, expresa esa realización de nuestras potencialidades que todos buscamos y anhelamos. La casada alcanza su perfección siendo fiel a la verdad de su estado, siendo fiel a la verdad de sí misma, realizando su personalidad como casada. De igual manera la consigue el hombre y de igual manera la alcanza todo individuo que se consagre a vivir «la verdad sincera»³⁸⁰.

La *Perfecta casada* ha sido definido también como un libro de instrucciones, de aclaraciones, de explicaciones en el que se presenta un modelo de perfección y reglas para vivir bien en el estado del matrimonio. La perfección que la mujer tiene que alcanzar no es algo imposible porque reside en actuar de forma positiva y adecuada sin sobresalir fuera de los esquemas. La esposa tenía que obrar según sus mejores cualidades y habilidades imitando el modelo expuesto en la Biblia. Los consejos, las informaciones y las exhortaciones (tanto negativas como positivas), vuelven la obra de fray Luis un manual de instrucción moral y practica para conseguir la perfección como casada. Una perfección que se invita a imitar. En la obra se desprende un fuerte tono didáctico que nace, primero, de una actitud moralizadora y, secundariamente, se desarrolla con la intención de perfeccionar la parte negativa de la mujer. A través de las ideas que se hallan en la obra, el estilo de fray Luis, su visión del mundo y de la humanidad, se trasluce su apertura hacia la nuevas corrientes de pensamientos que unió y combinó con la tradición cultural antigua que comparte con los filósofos como Platón y Aristóteles, y que muestran un Luis de León intelectual³⁸¹. Existe una verdadera tensión entre elementos tradicionales e innovadores, que se advierte en este escrito y que es el resultado de una cierta convivencia de ideas diferentes y procedentes de influjos de la espiritualidad medieval y de las nuevas posturas intelectuales y espirituales, fruto del periodo renacentista en que vivió. John Alan Jones ha descrito dos modelos de perfección que los lectores pueden aprender de la *Perfecta casada*:

[...] uno, el de las palabras, consejos, directrices e información que recibimos de forma directa y que constituye un tipo de conocimiento que imparte sabiduría, el otro no es tanto de información sino más bien de una visión y experiencia del mundo que reúne y da coherencia a todos los otros conocimientos en un proceso de integración y plenitud vital³⁸².

³⁸⁰ John A. Jones, «Verdad, Armonía y vocación: el sentido de plenitud en *La perfecta casada*», en: *Ínsula*, 539, Noviembre, 1991.

³⁸¹ Víctor García de la Concha, Javier San José Lera, *Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1996, p. 416.

³⁸² *Ibidem*, p. 418.

Uno de los aspectos más peculiar de la obra es que, sin olvidarse de la visión cristiana moralizadora y de los «deberes» de la mujer casada, lo que se intentó introducir fue una posición innovadora enriquecida de la experiencia del Renacimiento, y que posicionó a la mujer en una dimensión más espiritual e intelectual, pese a la visión tradicional que había alrededor de este estado y reconociendo, por tanto, las capacidades y posibilidades de la mujer.

Antes de examinar la traducción italiana de la *Perfecta casada* compuesta por Giulio Zanchini, es ineludible terminar esta sección del capítulo señalando una obra italiana, publicada ocho años antes de la *editio princeps* del maestro León, y en la que se hallan varias analogías. Se trata de *La Institutione d'ogni stato lodevole delle donne* (Padua), y en particular del cuarto tratado que en ella se incluye, titulado *Della istituzione delle donne maritate*, cuya primera edición se publicó en 1575 en Venecia por Bolognino Zaltieri. El autor fue el obispo de Verona Agostino Valier, delegado del Concilio de Trento, donde enriqueció su experiencia y entró en contacto con personajes ilustres de la espiritualidad italiana como Carlo Borromeo y Silvio Antoniano³⁸³. Parece que la intención principal del texto de Valier sea la de llevar a la familia a vivir y a obrar útilmente y virtuosamente para la sociedad civil, para la ciudad y para el estado. Con este propósito, establece en los capítulos del cuarto tratado –que se condiderarán en una breve comparación con la *Perfecta casada* para determinar algunas similitudes que se encuentran en la lectura de los dos libros– algunos consejos dirigidos a la hermana del obispo Laura Gradenigo para perfeccionar el estado de la casada. Sin duda, es un texto de divulgación para los curas y los devotos de las diócesis de Verona. Sin embargo, Varlier tuvo en cuenta las obligaciones de las madres cristianas por ejercitar ellas deberes civiles, y las instó a agradecer su condición a Dios porque con su ejemplo y oración ayudaban a los maridos. La obra es una edición que se puede considerar «de bolsillo», hoy diríamos «económica», y de fácil circulación. Se divide en 16 capítulos breves y compendiosos en la que se examinan las cualidades de las mujeres casadas, sus deberes espirituales y la educación de sus hijos.

Según Valier, las mujeres casadas tenían que procurarles educación a los hijos, y con su obrar y educar tenían que alejar los pecados e instaurar paz y concordia en la familia y, consecuentemente, en la ciudad. Por otro lado, el autor italiano parece insistir en las normas matrimoniales del Concilio de Trento, que

³⁸³ Gabriella Zarri, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal xv al xvi... Op. Cit.* pp. 257-258.

claramente indica la voluntad de dar a conocer y divulgar lo que fue establecido por la Iglesia católica³⁸⁴. Como se ha enunciado anteriormente, algunos puntos desarrollados en la obra de Valier se parecen mucho a algunos tratados en la *Perfecta casada* de fray Luis de León.

En primer lugar, ambas obras están basadas en las enseñanzas del Espíritu Santo que, en el texto de la *Istituzione* de Verlier, es el mismo protector de la esposa de Cristo, que recuerda las obligaciones y las condiciones de la esposa después de la bendición del sacerdote tras del matrimonio. La fidelidad, seguir el modelo de las santas mujeres, ser amable con el marido, ser sabia, erudita y disciplinada, serán las prioridades de Verlier, quien rigurosamente prohibió la vida mundana a las casadas. Para defender la honestidad de la mujer casada, estableció un régimen bastante estrecho, rígido y recluso:

Che posso dire io, sorella, che sia più a propósito di quello che insegna lo Spirito Santo il giorno che si benediscono le Spose? E perciò odano, o piuttosto si ricordino, le mie sorelle carissime, quelle condizioni che dimanda la Santa Chiesa al Signor Dio per le Maritate il giorno che sono benedette dal Sacerdote. *Risguarda, Signore* (suol dire la Santa Chiesa) *sopra questa tua serva che è congiunta nel consorzio maritale: difesa esser difesa dalla protezione tua: sia in lei il giogo della dilezione, e delle pace: sia fedele: sia maritata in Cristo: sia imitatrice delle sante femmine: amabile al suo marito como Rachele: savia come Rebecca: di lunga vita, e fedele come Sara: da' suoi movimenti, e gesti l'autore della prevaricazione, il Demonio, non pigli alcun imperio in lei: sia sempre fedele, conosca un solo marito: difenda l'infermità sua colla forza della disciplina: sia grave per la verecondia; venerabile per un santo rispetto: sia erudita dele celesti dottrine.* Di cui pensate che siano queste parole? Dello Spirito Santo, perchè sempre assiste, sempre illumina la Sposa di Cristo³⁸⁵.

Por otro lado, fray Luis se propone enseñar a las casadas desde una perspectiva de hombre religioso y, por tanto, siguiendo las palabras del Espíritu Santo que aprendió en las Sagradas Letras:

[...] así yo le enseñaré, no lo que me enseñó a mí la experiencia pasada, porque es ajena a mi profesión, sino lo que he aprendido de las Sagrada Letras, que es enseñanza del Espíritu Santo. En las cuales, como en una tienda común y como en un mercado público y general para el uso y provecho general de todos los hombres³⁸⁶.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 259.

³⁸⁵ Agostino Valier, *Della istruzione delle donne maritate del cardinale Agostino Valiero Vescovo di Verona*. Padua, por Giuseppe Comino, 1744, p.17.

³⁸⁶ Luis de León (fray), *La perfecta casada Op. Cit.* p.10.

Los dos autores parecen estar de acuerdo en considerar el matrimonio como una institución fundada por Dios y aprobada por él. Valier, quien consideró el matrimonio como «pianta benedetta da Dio di cui sono propio e suavissimo frutto i legittimi figliuoli», se dirigió a su hermana hablando del sacramento de la siguiente manera:

Sorella, il Matrimonio è santo, ordinato da Dio, istituito poi Sacramento dal Signor Nostro Gesù Cristo, ed onorato colla sua presenza, e col primo miracolo, quando a quelle nozze in Cana di Galilea fece acqua vino: il quale se ben'apporta talora molti incomodi, non dimeno non possono esser tanti, che non debbano sempre le Donne Maritate ringraziar il Signo Dio...³⁸⁷.

Sin embargo, la referencia al matrimonio que ambos sacan de las Sagradas Escrituras es diferente. Valier se refiere a la boda de Cana de Galilea citada en el Evangelio de Juan (2, 1-11) donde Cristo bendijo a los recién casados e hizo el primer milagro que transformó el agua en vino. Fray Luis muy probablemente se refiere a Adán y Eva como los primeros casados y, como se demuestra en las líneas sucesivas, que se citan a continuación, mencionará concretamente el *Génesis*:

Ellas mismas nos enseñan que Dios por su persona concertó el primer casamiento que hubo, y que les juntó las manos a los dos primeros casados, y los bendijo, y fue juntamente, como si dijéramos, el casamentero y el sacerdote³⁸⁸.

Pese a la severidad de Valier, en su escrito atribuyó un valor propio a la belleza del cuerpo femenino, expresión de la divina gracia, con la sola condición de que sea acompañada por la belleza del alma:

É ancora amabile la bellezza del corpo; la quale se non è accompagnata dalla vera bellezza dell'anima, poco conserva l'amore, e diventa piuttosto occasione di odj, e di calamità³⁸⁹.

Fray Luis también habló de belleza corporal de la mujer en la *Perfecta casada* y, a través de citas, casi de la misma forma:

Y así, el Profeta no ungió al hermoso de cuerpo, sino consagró al hermoso de ánimo. Pues si la belleza de cuerpo, aun aquella que es natural, tiene Dios en tanto

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 17.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 11.

³⁸⁹ Agostino Valier, *Della istruzione delle donne maritate del cardinale... Op. Cit.* p. 20

menos que la belleza del alma, ¿quién juzgará de la postiza y fingida el que todo lo falso desecha y aborrece³⁹⁰?

La obediencia de la casada al marido es otra analogía que presentan los dos textos.

La mujer para Valier tenía que obedecer y esconder las imperfecciones del marido:

E per comandar meglio, bisogna ch'esse obbediscano prima a' loro mariti, stimandogli buoni, e temendo grandemente di contrastargli, tenendo ascose le loro imperfezioni, conservandogli in riputazione appresso tutta la famiglia, principalmente appresso i figliuoli, dando esempio di umiltà, di obbedienza, e di soggezione³⁹¹.

Esta temática en la *Perfecta casada* es sin duda más compleja. La perfección de la casada, como la de cualquier persona, reside más que nada en la obediencia a la ley³⁹², en este caso concreto, en la del marido:

Esto que he dicho, entiendo de las limosnas más ordinarias y comunes, que se ofrecen cada día a los ojos; que, en lo que fuere más grueso y más particular, la mujer no ha de traspasar la ley del marido, y en todo le ha de obedecer y servir³⁹³.

Como afirmó Alcántara Mejía, existe un «principio más amplio que gobierna la visión luisiana: este es el principio de justicia, con su corolario que es el cumplimiento de la ley³⁹⁴».

Otra de las analogías que se han encontrado trata del gobierno y de la educación de los hijos. En la *Istituzione* es también el padre quien participa en la formación familiar:

Gran parte del governo di casa consiste in ben governare i figliuoli; nel che è miserabil cosa pensare, quanto errano per lo più le donne di questi tempi, non amando i lor figliuoli come devono, ma facendosegli Idoli; non procurando che siano buoni, ma di lasciargli per ogni modo ricchi. È obbligato il padre, e la madre a procurar bene 'a figlioli...³⁹⁵

³⁹⁰ Luis de León (fray), *La perfecta casada Op. Cit.* pp.102-103.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 30

³⁹² José Ramón Alcántara Mejía, *La escondida senda: poética y hermenéutica en la obra castellana de fray Luis de León*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 149

³⁹³ *Ibidem*, p. 76.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 150.

³⁹⁵ Agostino Valier, *Della istruzione delle donne maritate del cardinale...Op. Cit.* p. 31.

Mientras, fray Luis se centrará en la negligencia de los padres, en la educación de sus hijos y la intervención de la madre que en su natural y espontáneo oficio tiene que dedicarse a «hacerlos buenos»:

Más si con el marido no pueden, con los hijos, que son parte suya y los traen en las manos desde su nacimiento y les son en la niñez como cera, ¿qué pueden decir, sino confesar que los vicios dellos y los desastres en que caen por sus vicios, por la mayor parte son culpas de sus padres? Y porque agora hablamos de las madres, entiendan las mujeres que, si no tienen buenos hijos, gran parte dello es porque no les son ellas enteramente sus madres. Porque no ha de pensar la casada que el ser madre es engendrar y parir un hijo; que en lo primero siguió su deleite, y a lo segundo les forzó la necesidad natural. Y si no hiciesen por ellos más, no sé en cuánta obligación les pondrían.

Lo que se sigue después del parto es el puro oficio de la madre, y lo que puede hacer bueno al hijo y lo que de veras le obliga. Por lo cual, téngase por dicho esta perfecta casada que no lo será si no cría a sus hijos, y que la obligación que tiene por su oficio a hacerlos buenos...³⁹⁶

Siguiendo con esta comparación, existen varios puntos muy similares pese a que cada autor los desarrolló de distinta manera. Uno de ellos es la limosna que debían hacer las casadas. Ambos escritores están a favor de la piedad, pero para Valier es una forma para redimir sus pecados. En caso de pobreza familiar se transformará en limosna espiritual:

E Quanto al far l'elemosina, potrà invitar il marito suo, suggerendogli spesse volte che'l far l'elemosina è un redimere i peccati proprj, è un soccorrere i membri di Cristo, è una dispensar quello che 'l Signor ci ha dato in deposito, è una santa usura. E se fosse povera, desideri di poter far elemosine, e non manchi di far elemosine spirituali.³⁹⁷

Para Fray Luis el tema de la limosna es mucho más prolijo, porque aclaró otras situaciones y especificó muchos más detalles. El rigor tenía que ser una constante de la perfecta casada quien, sin ser avara, y pese a su propensión natural, debía intentar ser inflexible, «de entrañas duras o secas»:

[...] y para que no ofenda a Dios en lo que piensa agradarle, avísale aquí que sea limosnera, que es decirle que, dado que le tiene mandado que sea hacendosa y aprovechada, y veladora y allegadora, pero que no quiere que sea lacerada ni escasa, ni quiere que todo el velar y adquirir sea para el arca y para la polilla, sino para la provisión y abrigo, no sólo de los suyos, sino también de los necesitados y pobres, porque en ninguna manera quiere que sea avarienta. Y por eso dice elegantemente que abra la palma que la avaricia cierra, y que alargue y tienda la

³⁹⁶ Luis de León (fray), *La perfecta casada Op. Cit.* pp.134-135.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 38.

mano, que suele encoger la escasez. Y dado que el ser piadoso y limosnero es virtud que conviene a todos los que se tienen por hombres, pero con particular razón las mujeres deben esta piedad a la blandura de su natural, entendiendo que, ser una mujer de entrañas duras o secas con los necesitados, es en ella más que en ningún hombre vituperable. Y no es buena excusa decir que les va a la mano el marido; porque, aunque es verdad que pertenece a él el dispensar la hacienda, pero no se entiende que, si veda a la mujer y le pone ley para que no haga otros gastos perdidos, le quiere también cerrar la puerta a lo que es piedad y limosna, a quien Dios con tan expreso mandamiento y con tan grande encarecimiento la abre. Y cuando quisiese ser aun en esto escaso el marido, la mujer, si es en lo demás cual aquí la pintamos, no debe por eso cerrar las entrañas a la limosna, que es debida a su estado, ni menos el confesor se lo vede³⁹⁸.

Se pueden citar otros ejemplos de analogías que se encuentran a lo largo de los dos textos, no obstante, buscar en la *Institutione* una fuente de posibles inspiraciones o lecturas para fray Luis de León no es el objeto de esta investigación. Lo que se ha intentado explicar es una posible atribución a la certeza de Oreste Macrí y Félix García, quienes afirmaron que la *Perfecta casada* fue escrita antes de 1583, ya que los puntos observados en esta comparación eran ideas que ya circulaban en las dos naciones, por lo menos diez años antes de la publicación de la obra maestra de fray Luis.

³⁹⁸ Luis de León (fray), *La perfecta casada Op. Cit.* pp. 75-76.



Retrato de Lucrezia Ricasoli Zanchini

X.1. Búsqueda del ejemplar consultado

Existen por lo menos cinco ediciones de *La perfecta casada* de fray Luis de León en las que el traductor toscano, Giulio Zanchini, ha podido consultar para la elaboración de su primera traducción (1595). La *editio princeps* es la de Iuan Fernández de 1583³⁹⁹, a la que sucede la impresión de Domingo Portonariis⁴⁰⁰ de 1584; la denominada segunda impresión (pero que en realidad es, en orden de sucesión, la tercera impresión que se hizo) es de 1586, impresa por Cornelio Bonardo⁴⁰¹; la edición que se denomina tercera impresión (pero que en realidad es la cuarta), de 1587, corresponde a Guillermo Foquel⁴⁰²; y la última, de 1595, es de Iuan Fernández⁴⁰³, como atestigua la imprescindible biografía de Lazcano⁴⁰⁴. Es muy probable que el ejemplar del maestro leonés que estaba en sus manos fuera impreso entre los años 1584 y 1587. Se llega muy fácilmente a esta conjetura observando que son las únicas obras editadas en estas fechas y guardadas hoy en las bibliotecas italianas y vaticanas (la primera en Cagliari, Biblioteca Universitaria [1584], la segunda en Roma, Biblioteca Nacional [1586] y la tercera en la Biblioteca Vaticana [1587]). Hasta 1962 se han elaborado seis traducciones, como atestigua también el estudioso Lazcano⁴⁰⁵, pero la de Zanchini resulta ser la primera que se hizo en Italia (Venecia) y, por tanto, se tradujo al italiano⁴⁰⁶. Solo hay que notificar algunas omisiones relativas a la presencia de otros ejemplares del mismo traductor, a parte de la única edición que el estudioso español cita en su bibliografía (el de París, Biblioteca Nacional), dado que se encuentran, como atestigua también el Catálogo Único⁴⁰⁷ de las bibliotecas italianas, por lo menos siete⁴⁰⁸ del mismo año y otra

³⁹⁹ *La perfecta casada*. Iuan Fernández. Salamanca 1583, 77 fols. 1h.: hay que considerar que si en la portada pone como fecha 1583 en el colofón de la obra castellana se encuentra otra, es decir, la de 1584.

⁴⁰⁰ *La perfecta casada*. Domingo Portonariis y Ursino. Zaragoza 1584, 6 hs. -145 fols.

⁴⁰¹ *La perfecta casada. Segunda impression más añadida y emendada*. Cornelio Bonardo. Salamanca 1586, 86 fols.

⁴⁰² *La perfecta casada. Tercera impression más añadida y emendada*. Guillermo Foquel. Salamanca 1587, 2 hs. – 89 fols. – 1 hoja.

⁴⁰³ *La perfecta casada. Quarta impression más añadida y emendada*. Iuan Fernández. Salamanca 1595, 64 fols.

⁴⁰⁴ Lazcano, R. *Fray Luis de León, Bibliografía*, Madrid, Editorial Revista Agustianiana, 1994, p.123-148.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 256-257

⁴⁰⁶ *Trattato della Perfetta Maritata. Del R.P.M.F. Luigi di Lione*. Tradotto di lingua Spagnuola in Toscana da Giulio Zanchini da Castiglionchio. Gio. Battisti Ciotti. Venecia 1595, 173 p. – 2 hs.

⁴⁰⁷ <<http://www.sbn.it/opacsbm/opac/iccufree.jsp>>

impresión más, como demuestra el *Edit 16*⁴⁰⁹, es decir, el censo nacional italiano de las ediciones del siglo XVI. El conocimiento de la *Perfetta maritata*, y la importancia de esta traducción, era ya notorio para los españoles a partir de 1786 y por fray Luis Galiana que en su edición de la perfecta casada apunta:

El Padre Antonio Posevino, de la Compañía de Jesus en el *tomo II*, de su *Aparato*, hace fé de haberse impreso en Venecia la *Perfetta Casada*, traducida en Italiano, juntamente con los *Nombres de Christo*, arriba mencionados. De esta obra no sabemos por ahora, que corta en Toscano, sino por el dicho del citado Posevino; pero de la primera no se puede dudar de ningún modo, por afirmar Don Nicolas Antonio, que sabia haberse publicado en Venecia por Juan Bautista Ciotti, año 1595. en 8., asegurandonos al mismo tiempo la traducción que hizo á dicha lengua Julio Zanchini de Castiglionchio, Caballero Religioso de no se que Orden Militar, impresa en Nápoles, por Jaime Carlini y Antonio Pace, año 1598⁴¹⁰.

En Italia empezaron a tener en cuenta y a apreciar tanto la obra como el autor a partir de 1836, cuando Giovanni Andres escribió el volumen *Dell'origine, progressi, e stato attuale di ogni letteratura*⁴¹¹, clasificando a algunos espirituales españoles, entre ellos fray Luis y su obra, en la sección de «Spagnuola nel secolo XVI» aunque no se cite Zanchini como traductor:

Non è verun conto inferiore al Granata fra' Luigi di Leon nelle teologiche e filosofiche sue opere Dei nomi di Cristo, e della Perfetta maritata. Io non so se più sia da lodarsi in queste opere la copia e la nobiltà delle sentenze, o la purezza ed eleganza delle parole, se la soavità e l'armonia, o l'energia, la chiarezza, la dignità e la forza del suo stile⁴¹².

A pesar de que pueda parecer una tarea sencilla, descubrir cuál entre las ediciones de *La Perfetta casada* consultó Zanchini, resulta bastante complicado. En primer lugar, se han consultado y comparado las cinco ediciones (incluso la de 1595 que al principio se ha valorado como la menos probable) en lengua original y, a partir de un primer cotejo, no resulta oportuno tener en cuenta las ediciones de 1587

⁴⁰⁸ Biblioteca civica Romolo Spezioli, Fermo; Biblioteca dell'Accademia Petrarca di lettere, arti e scienze, Arezzo; Biblioteca Universitaria, Genova; Biblioteca delle Facoltà di giurisprudenza e di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano (un ejemplar en la Biblioteca del Centro APICE - Archivi della parola, dell'immagine e della comunicazione editoriale dell'Università degli studi di Milano) Biblioteca nazionale centrale, Roma; Biblioteca universitaria Alessandrina, Roma.

⁴⁰⁹ <http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm>

⁴¹⁰ Luis de León, *La perfecta casada por el maestro Fr. Luis de León de la orden de S. Agustin, nuevamente ilustrada y corregida*. Madrid, en la Imprenta Real, 1786, p. 6.

⁴¹¹ Giovanni Andrés, *Dell'origine, progressi, e stato attuale di ogni letteratura del padre Giovanni Andres della compagnia di Gesù*, Nuova edizione conforme all'ultima di Roma con Giunte e correzioni dell'autore, e l'elogio storico del medesimo scritto da Mons. Cav. D. Angelo Antonio Scotti, Tom. III. part. I, Nápoles, 1836, pp. 81-82.

⁴¹² *Ibidem*, p.81.

y de 1595. En efecto, ya en las primera páginas de estos dos ejemplares se excluyen frases que Zanchini traduce y que permanecen en las primeras tres ediciones (1583-1584). a citar Un ejemplo que demuestra lo anterior, expone primero la traducción del *spedalingo*:

[...] non considerando, che ueramente la condizione dello stato lor l'obliga à molte differenti cose. (p.6)

Que en la versión de 1583 y 1584 es:

[...] como a la verdad la condición de su estado y las obligaciones de su oficio sean muy diferentes (p.3a).

Mientras que en la edición de Cornelio Bonardo de 1586 presenta lo siguiente:

[...] como a la verdad las obligue a muy diferentes cosas la condición de su estado (p.3a).

Como ya se ha hecho mención, esta frase, así como otras que parece inútil citar, en la versión de 1587 y 1595 está omitida. Por lo que parece, Zanchini no tuvo ninguna de las dos en su escritorio cuando tradujo *La perfetta maritata*. Por otro lado, es importante señalar la casi indentidad, tanto de la forma como del contenido de las primeras dos ediciones españolas (1583 y 1584). Si es verdad que fueron impresas en diferentes años, parece que la estructura de los periodos, la sintaxis y la terminología no han sido modificadas. A través de un primer cotejo no se descubrió ningún tipo de cambio. Todo el texto, en la edición de 1584, permanece en su lugar. Esto no ocurre con la versión de Cornelio Bonardo, quien modifica, como se puede ver mediante el ejemplo que se ha citado arriba, también la sintaxis.

A partir de este momento, resulta conveniente centrarse en la búsqueda de la posible edición que Zanchini hubiera podido tener a la hora de empezar su traducción. A través de unos ejemplos, comparando las impresiones españolas que se consideran más plausibles, es decir, la de 1583 y la de 1586, es necesario confrontar las ediciones con unos ejemplos que pueden revelar el ejemplar sobre el que trata esta investigación. Las diferencias entre las dos traducciones son mínimas, y para demostrarlo se citará un caso empezando por la primera versión española:

[...] parecía ser bastante de si mesma [...] (p.76a)

El verbo «ser» desaparece en la edición de 1586, así como el adjetivo «mesma»:

[...] parecía bastante [...] (p.85a)

La traducción se acerca mucho más a la versión de Bonardo de 1586, como se puede ver en este ejemplo:

[...] pareua, que fosse bastante [...] (p.170)

Un caso que resulta muchos más evidente es el que se muestra a continuación, siguiendo, otra vez, la cronología de las ediciones:

[...] y por auernos rendido a su mouimiento se llame y sea fruto de nuestras manos e industria [...] (p.76b)

En este ejemplo la edición de 1586 resulta ser más completa porque está dotada de una breve explicación:

[...] y por auernos rendido a su mouimiento, se llame, y sea fruto de nuestras manos è industria, lo que principalmente es dar de su liberalidad y largueza. (p.85b)

Curiosamente, esta última aclaración fue traducida por Giulio Zanchini en su *perfecta maritata*, como puede observarse:

[...] e per hauer acconsentito alle sue ispirazioni, si chiami, e sia frutto delle nostre mani, e della nostra industria quello, che principalmente è dono della sua liberalità, e larghezza.

A pesar de que resulte bastante obvio, resulta interesante proporcionar otros ejemplos para que quede claro que, casi seguramente, el traductor consultó la edición de Cornelio Bonardo de 1586. Estas citas, a lo mejor menos evidentes, están extraídas de las páginas finales de la primera edición de *La perfecta casada*:

[...] sus hechos, sus dichos sus semblantes todos alaban. (p.77a)

En la impresión de Bonardo se omite el término «todos»:

[...] sus hechos, sus dichos, su semblantes alaban. (p.86a)

De la misma manera, Zanchini en su traducción respeta esta última supresión traduciendo de una forma bastante literal:

[...] i suoi fatti, i suoi detti, e le sue maniere lodano (p.172)

Exactamente en las últimas líneas de la obra del maestro leonés se localiza otro caso, siempre teniendo en cuenta el orden cronológico de los ejemplos mencionados:

[...] sino vna perpetua y biua alabança de la bondad y grandeza de Dios, a quien solo se deue eternamente el ensalçamiento y la gloria. (p.77b)

El ejemplar de Salamanca de 1586 prescinde del adjetivo «biua» como se puede ver en la siguiente cita:

[...] sino vna perpetua alabança de la bondad y grandeza de Dios, quien solo se deue eternamente el ensalçamiento y la gloria. (p.86b)

Una vez más Zanchini traduce siguiendo la omisión de la última impresión citada:

[...] fu una perfetta laude della bontà, e grandezza di Dio, a cui solo si dee eternamente l'essaltazione, e la gloria. (p.173)

Estas citas parecen demostrar que la obra que el traductor toscano tuvo en consideración fue la de Cornelio Bonardo de 1586. Se podrían extraer otros ejemplos, algunos más evidentes, otros menos, pero estos casos expuestos resultan sustanciales para justificar la suposición anunciada anteriormente. Además, es justo opinar que el ejemplar de *La perfecta casada*, consultado por Zanchini, debía de ser, al igual que ocurre con el que se ha cotejado, en una edición junto a *Los nombres de Cristo* del mismo autor, como demuestra también uno de los ejemplares consultados en la Biblioteca Nazionale de Roma, obra que recoge tanto *La perfecta casada* como *Los nombres de Cristo*⁴¹³. No se sabe, considerado el importante número de las traducciones realizada por el *spedalingo*, por qué no tradujo también la obra que se adelantaba en la misma edición. A este propósito se abre otra cuestión: ¿existe otra

⁴¹³ La versión española que se encuentra en la *Biblioteca Nazionale*, con colocación 204.13.D.6.2, con excepción de la cubierta, es idéntica a la que hemos considerado en la BNE y que seguimos comparando con la italiana a lo largo del presente trabajo.

edición de *La perfecta casada*, considerada por Zanchini, publicada en 1586 singularmente? Puede que sí. De todas formas *Los nombres de Cristo* es una obra que se ha traducido al italiano a partir de 1970. No parece entonces estimable la hipótesis de que no resultó interesante en épocas anteriores por no ser traducida, mientras que podría ser válida y aceptable la opinión acerca de la posibilidad que pasó desapercibida por los traductores de la época.

X.2. Una primera comparación de la *Perfecta casada*

Parece apropiado empezar comparando la primera traducción de *La perfecta casada* del maestro León, publicada en Salamanca en el año 1586, con la traducción italiana editada en Venecia nueve años después. Es una de las primeras «interpretaciones» que se publicaron de Giulio Zanchini, quien fue un traductor bastante prolífico durante tres décadas. En 1595, Giovanni Battista Ciotti (1583-1599), impresor de Sena, pero también librero y editor (utilizó casi siempre sellos como la Minerva, como en este caso para Zanchini, o un aurora⁴¹⁴), editó esta traducción en Venecia, ciudad a la que se mudó en 1583⁴¹⁵.

La perfetta maritata podría ser apreciada y considerada como una «triple oferta». Fray Luís dedica esta obra, como homenaje y guía de las obligaciones de una mujer casada, a doña María Varela Osorio⁴¹⁶ mientras que Giulio Zanchini aprovecha la traducción para obsequiar a la mujer de su nieto Jerónimo, el prior de Urbino. Y, por último, desde una perspectiva más bien interpretativa hablando de traducción, el código toscano representa, por parte del traductor, una oferta informativa en otra lengua y cultura. Se formulan estos códigos a partir de la recepción de la información del texto original⁴¹⁷.

Según lo que se expone en la dedicatoria, Lucrezia Ricasoli Zanchini, mujer del nieto de Giulio Zanchini, tenía una cierta inclinación hacia la lectura. Al igual que la obra original –orientada ideológicamente al sector femenino de la naciente burguesía, por destinar algunas observaciones a las casadas del estamento nobiliario–, y considerada la posición social en la aristocracia de la dama toscana, parece ser que la traducción tuvo el mismo fin. De todas formas, el traductor siente la necesidad, y a la vez se ve obligado, a entregar este tratado como símbolo de gratitud a esta dama. Un dato muy curioso, que aparece en la dedicatoria a Lucrezia y presente en la traducción, es que el *spedalingo* describe el volumen dirigido a la dama toscana, que

⁴¹⁴ Fernanda, Ascarelli. *La tipografia cinquecentina italiana*, Firenze, Sansoni Antiquariato, 1953.

⁴¹⁵ Gedeon Borsa, *Clavis Typographorum Librariorumque Italiae*, Budapest, Aureliae Aquensis Aedibus Valentini Koerner, 1908; el mismo G. Fumagalli en su *Lexicon Typographicum Italiae, Dictionnaire Géographique D'Italie por servir à l'histoire de l'imprimerie dans ce pays*, Florence, Leo S. Olschki, Éditeur, 1905, en la p. 505 cita: J.B. Ciotti, dont l'établissement fondé en 1592 dura plus de 30 ans.

⁴¹⁶ la dedicatoria ha sido traducida también en la versión italiana.

⁴¹⁷ Sánchez Trigo, Elena, *Teoría de la traducción, convergencias y divergencias*, Servicio de publicaciones da Universidade de Vigo, Universidad de Vigo, 2001, p.216-221.

ya se ha encargado de traducir, explicando que se trata de un texto redactado como si fuera una carta y que está dirigido a una principal señora de España. Zanchini habla de retrato, así define la obra de fray Luis, que se engendra desde el último capítulo (XXXI), a partir del verso 10 del libro de *Los proverbios*, donde se concebirá todo el mecanismo de la *perfecta casada*. Por otro lado, el traductor encuentra una analogía entre el retrato de la obra del maestro León y Lucrezia Ricasoli, y su decisión de destinarle la obra le parece más que justa y oportuna, así como exponer su nombre antes del de María Varela Osorio, como símbolo de dignidad y excelencia. Mientras que escribe esta breve dedicatoria, la traducción ya está elaborada, incluso, justifica que su intención, a través de la obra, no es la de educarla ni la de enseñarle virtudes, sino la de verse en este perfil de mujer que se le está presentando. Ella ya es para el traductor un perfecto ejemplo de lo que se expone a lo largo de la obra, por lo tanto, solo puede verse perfectamente reflejada en estos escritos:

[...] e però hauendo già dato principio a tradurre il presente trattato scritto sotto forma di lettera ad una principal Sig. di Spagna, nel quale sponendosi l'vltimo Capitolo de Prouerbij de Salamone, uiene formato un ritratto d'una perfetta maritata, pensai di nonarglielo; parendomi, che ella molto lo somigliasse, & che per la sua eccellenza non fusse indegno di comparirle auanti, & hauendolo pur ora condotto a fine lo presento a V.S. non perche io sia di parere, che bisogno le sia delli altrui ammaestramenti per la sua buona educazione, e per l'abito fatto nelle uirtú, anzi sono certissimo che e verra non poco illustrato dal buon essemplio di lei.

Sería interesante saber si Zanchini conocía las disquisiciones que fray Luis de León, el gran defensor del vulgar castellano⁴¹⁸, introdujo en la *Exposición del Cantar de los Cantares* según las «normas de fidelidad» al texto original. Conviene citar lo que decía el maestro León:

El que traslada ha de ser fiel y cabal y si fuere posible, contar las palabras para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer, para que los que leyeren la traducción puedan entender toda la variedad de sentidos a que da ocasión el original, si se leyese, y queden libres para escoger de ellos el que mejor les pareciere⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Macrí, O., *La poesía de fray Luis de León, Introducción, edición crítica y comentario de Oreste Macrí*, Salamanca, Ediciones Anaya, S.A., 1970, p.13.

⁴¹⁹ *Obras Completas castellanas de Fray Luis de León*, 2ª edición corregida y aumentada; prólogo y notas del P. Félix García, O. S. A.; BAE, Madrid, MCMLI.

Seguramente, Zanchini con su traducción intentó facilitar el trabajo de comprensión textual, adaptando y modificando los enunciados para una fácil intuición del lector.

El texto del traductor, igual que la mayoría de las versiones italianas consideradas a lo largo de este trabajo, presenta ya a partir de las primeras frases una cierta fidelidad a la obra original. Llama la atención un término que parece malinterpretado por Zanchini, aunque finalmente no lo será. Se trata de la palabra «camino», presente en la primera página de la edición de 1586 y traducida al italiano como «viaje», es decir, *viaggio*, que según el maestro León representa el matrimonio. Puede parecer un cambio de terminología, pero considerando el sentido y cómo era empleado antiguamente el término (se ha adoptado la propuesta del vocabulario *online* de la *Accademia della Crusca*), se observa que la traducción ha sido literal: *andar per via, cammino*. Existe una tendencia en la traducción a invertir las partes de una oración, probablemente para dar una mayor fluidez a la frase italiana. Un primer ejemplo puede ser el siguiente enunciado:

[...] pero no carece de sus dificultades y malos passos [...] (p.2b)

Que en italiano cambia en:

[...] nondimeno egli ancora ha i suoi cattivi passi, e le sue difficoltà [...] (p.5)

Incluso, se advierte una exigencia de reforzar el sentido de las palabras, para dotar el texto traducido de mayor expresividad desdoblando las palabras y utilizando adjetivos en lugar de verbos, como ocurre con este caso:

[...] come quello, che è pericoloso, e ui si può facilmente ò cadere, ò errare [...] (p.5)

La edición española es mucho más directa: el matrimonio, según explica el autor, representa un camino que conlleva una serie de obstáculos con los que hay que tener cuidado, porque constituyen una amenaza constante, que lleva directamente al hombre al error:

[...] adonde se estropea también, y se peligra y yerra [...] (p. 2b)

Si embargo, una vez más, Zanchini cambia la posición de las palabras, como ocurre con el verbo «estropieça» que en la versión original viene antes de los demás .

La manera de considerar la condición de la mujer puede ser una de las diferencias substanciales entre los dos códigos. Esto ocurre en la apertura de fray Luis hacia el género femenino, quien cree firmemente que la mujer posee «un estado y officio», es decir, pertenece a una clase o condición concreta y ocupa un cargo o una función habitual. Al parecer, la posición que asume el traductor toscano al utilizar la palabra *obbligo* («obligación») es diferente a la adoptada por fray Luis. El deber moral de la mujer casada, así como lo interpreta Zanchini, puede ser el reflejo de la sociedad italiana de la época. Es difícil entender, a través de las pocas palabras de la traducción, si la mujer recibía un trato diferente en Italia con respecto a España; este planteamiento no ha de ser excluido, sin embargo, resulta difícil demostrarlo científicamente. Una cosa es bastante clara, la posición del traductor cambia, es más interpretativa, habla del vínculo y no de situación o ministerio de la mujer. Es una norma y regla que la mujer tiene que seguir porque ha elegido el camino del matrimonio. Se ve perfectamente que la posición del maestro León es más libre, lógicamente respecto a lo que podía ser la condición del género femenino en esta época. «Todo lo que pertenece al estado y officio de la muger casada», dice fray Luis, circunscribiendo su mundo casi como si fuera un estado más bien natural, voluntario, como podría ser un trabajo normal, reconocido por la sociedad como tal, en el pleno respeto de la moral cristiana. Por otro lado, Zanchini, dentro de los paréntesis traduce esto con: «(*che tutto appartiene allo obbligo della donna maritata*)», trazando una obligación de la mujer, a la que tiene que respetar. Son normas que tiene que cumplir porque está casada. Sin duda es una frase mucho más cerrada.

Otro tipo de alteración estructural es la que el traductor utiliza para la frase de fray Luis:

[...] como a la verdad las obligue a muy diferentes cosas, la condición de su estado.
(p.3a)

Que fue traducido por Zanchini con:

[...] non considerando, che ueramente la condizione dello stato lor l'obliga à molte differenti cose (p.6).

Igual que el ejemplo citado antes, cambia la posición de las palabras. El sujeto pasa a ser «la condición de su estado», destinado a todo el género femenino que dirige tanto el contexto como la estructura de esta frase. Esta «condizione» tiene para el traductor una propiedad imprescindible, puesto que se impone a todo el mundo femenino (se refiere a la condición de casada), hasta llevarla a cumplir algunos deberes que, en el caso de Zanchini, quedan enfatizados con el término «muchas», es decir «molte». Más complicado es el ejemplo que se cita a continuación:

[...] y enderece sus passos, por todos los malos passos deste camino, y por todas las vueltas y rodeos del. Y como suelen los que han hecho alguna larga nauegación, o los que han peregrinado por lugares estraños, que a sus amigos, los que quieren emprender la misma nauegación y camino, antes que lo comiencen, y antes que partan de sus casas, con diligencia y cuidado les dizen menudamente los lugares por donde han de passar, y las cosas de que se han de guardar, y los aperciben de todo aquello que entienden les será necessario... (p.3a-3b)

Que Zanchini traduce:

[...] e ui scuopra tutti i mali passi, e tutti li aggiramenti, e le suolte di questo uiaggio. E come coloro, che hanno fatto una lunga nauigazione, o che sono stati in pellegrinaggio in luoghi stranieri, sogliono minutamente informare i lor amici, che hanno a far quel uiaggio, di tutti e luoghi, oue hanno à passare, delle cose, che s'hanno a guardare, e gli prouueggono di tutto quello, che sanno douerlo fare di bisogno, prima che si partano da casa per entrare in camino (p.6).

Estos periodos representan la capacidad de conocimiento que fray Luis tenía de las costumbres humanas, y las supo capturar con destreza en su obra. Así se muestra al peregrino, que suele contar las peripecias de sus viajes y aconsejar al prójimo, ayudarlo en lo que se define «navegación», el viaje a sitios desconocidos e inexplorados; una metáfora que representa su vida, que junto con las «sagradas letras», será el material de sus avisos. La traducción presenta unas leves modificaciones: son cambios explicativos para que el lector pueda entender lo que a lo mejor en italiano, traducido literalmente, resulta ser más duro y poco claro. Las advertencias propuestas por el autor sirven directamente para revelar, así como expone la traducción, los malos passos: «*i mali passi*». No existe, pues, un enderezamiento de los pasos del camino («enderece sus passos») en la versión italiana, sino solo un desvelar los engaños que pueden (las mujeres casadas) encontrar a lo largo del «viaje». La oración central, que constituye el fundamento de

todo este periodo, sobre la que se apoyan las otras, representa la intención de «avisar los amigos», informarles, decirles los lugares exactos por donde tienen que ir. El *spedalingo* la dispone inmediatamente después de dos oraciones subordinadas, mientras que fray Luis la deja para el final. En la traducción las frases subordinadas se colocan de manera diferente; un ejemplo evidente puede ser la oración temporal: «antes que partan de sus casas» que Zanchini dispone al final del párrafo citado: «*prima che si partano da casa*». Sin embargo, el traductor es fiel también a las locuciones verbales españolas, como en el caso de «se han de guardar» que intenta reproducir con el equivalente italiano: «*s'hanno a guardare*», que sin duda se adapta perfectamente a la intención del traductor. Parece casi como si Giulio Zanchini quisiese reducir la complejidad del periodo, donar una mayor fluidez al párrafo; por lo tanto, recorta algunos sustantivos que le parecen superfluos como «con diligencia y cuidado», que consecuentemente omite.

Otro caso de elisión se halla más adelante. Se trata de la explicación (quizá justificación) que fray Luis proporciona en estas advertencias. Asegura que proceden de las lecturas de textos sagrados y, sobre todo, que es enseñanza del Espíritu Santo, quien predispone a las mujeres casadas a: «ponerles las agujas en la mano y ceñirle la rueca, y menearles el huso entre los dedos». No se sabe si fue por una errata de la imprenta o del mismo traductor, pero solo existe una traducción entre paréntesis (que erróneamente no se cierran), y que excluye completamente esta misma frase. O bien Zanchini no encuentra el correspondiente italiano, o bien no considera necesario estas oraciones, porque en seguida traduce: «(entrando per le case loro, ad insegnarli quanto si ricerca al gouerno di quelle». Aquí se encuentran otras palabras que nos llevan a otro sentido, a otra intención.

Mucho más interesante es otro caso a analizar, y que corresponde a esta primera parte de la obra del maestro León. Se trata de la importancia del matrimonio, de su validez y de su peso en el mundo, algo imprescindible según la visión cristiana:

Porque a la verdad, aunque el estado del Matrimonio en grado y perfection, es menor que el de los continentes, o virgines, pero por la necesidad que ay del en el mundo, para que se conseruen los hombres, y para que salgan dellos los que nascen para ser hijo de Dios, [...] (p.3b)

Se puede observar la capacidad de Zanchini de comprensión del texto original y de transformación, mediante un mínimo de interpretación, sin acariciar mínimamente ideas homocentristas, incluso evitándolas totalmente:

Conciosia che quantunque lo stato del matrimonio in grado, e perfezione sia minore di quello de' continenti, o de Vergini, nondimeno per la necessità, che ha il mondo di conseruarla spezie della natura humana, e accioche multiplichino le creature per esser figliuoli di Dio, [...] (p.7)

Zanchini interpreta la condición del matrimonio como algo fundamental para que se conserven no (solo) los hombres, como en la versión leonina, sino todas las especies de la naturaleza humana (*spezie della natura humana*). Esta lectura resalta por su extraordinaria profundidad, a pesar de que se aleja un poco de la versión original. Esta intuición parece ser exacta y necesaria por parte del *spedalingo* toscano: traducir solo la palabra «hombre» quizá hubiera sido un límite de actuación para el traductor, quien, a lo mejor, reflexionó sobre la naturaleza del concepto orientando su traducción hacia una apertura más profunda, de modo que, restablece un equilibrio alterado⁴²⁰. Siguiendo con la lectura, se encuentran otros dos ejemplos en los que Zanchini decide suprimir la palabra 'hombre'. En el primer caso, en la edición española, fray Luis menciona lo siguiente:

[...] y auiendo dado entrada los hombres a muchas cosas ajenas de la limpieza [...] (p.4^a)

Mientras que el traductor modifica levemente esta frase:

[...] e hauendo aperto l'entrata a molte cose lontane dalla mondizia [...] (p.8)

En el contexto español son los hombres quienes, enflaqueciendo lo que fray Luis llama «ley conjugal», a través de comportamientos poco virtuosos y estables, tienen el control sobre la relación matrimonial. Son ellos quienes permiten las «entrada [...] a muchas cosas ajenas de la limpieza». Contrariamente, el traductor, omitiendo la palabra «hombre» (parece que la intente omitir cada vez que la encuentra en el texto español), sitúa a los «causantes», «culpables» y «responsables» en el núcleo matrimonial o, mejor dicho, en el «ñudo» en palabras del maestro León. Análogamente, más adelante, existe otro caso en la impresión leonina:

[...] assi que auiendose hecho el tomar vn hombre muger, poco más que recibir vna moça de seruicio [...] (p.3b)

⁴²⁰ Sánchez Trigo, Elena, *Teoría de la traducción... Op. Cit.* p.216-220.

De la misma manera, en la traducción se produce la elisión del sustantivo «hombre»:

[...] talmente che il pigliare moglie era diuentato poco manco che pigliare una serua a salario [...] (p.8)

Como es típico de las traducciones de Zanchini, traslada uno a uno todos los elementos de la frase, en este caso, menos uno. La elisión del término «hombre» es más bien una cuestión de estilo. Por lo que parece, el sustantivo, según el traductor, puede ser perfectamente sobrentendido a través del contexto de la frase, no era necesario repetirlo. A propósito de repeticiones, hay algunos casos donde el traductor llega a mejorar el texto español borrando las reiteraciones que, de una cierta manera, acentúan demasiado la obra de fray Luis, como sucede en este caso:

Cristo nuestro bien con ser la flor de la virginidad, y summo amator de a virginidad y limpieza [...] (p.3a)

Por otra parte, Zanchini perfecciona la frase eliminando la pequeña incorrección:

[...] Cristo nostro bene essendo il fiore della verginità e sommo amatore d'essa [...] (p.8)

Gracias al empleo del pronombre personal femenino *essa* sustituye el sustantivo «virginidad» ya previamente mencionado evitando, por lo tanto, caer en la misma falta.

En algunos casos Zanchini parece menos determinado que fray Luis. Se limita a proponer lo que el Maestro leonés considera tangible. A pesar de que induce fielmente al lector en el mismo camino de la obra original, presenta el contexto como una proposición. El siguiente ejemplo lo ilustra:

Pues entre otros muchos lugares de los diuinos libros, que tratan de sta razon, el lugar más propio, y adonde esta como recapitulado, o todo, o lo más que a este negocio en particular pertenesce, es el vltimo capitulo de los Prouerbios, adonde Dios por boca de Salomon Rey y propheta suyo, y, como debaxo de la persona de vna mujer madre del mismo Salomon, cuyas palabras el pone, y refiere, con gran hermosura de razones pinta acabadamente vna virtuosa casada, con todas sus colores y partes. (p.5a)

En la versión italiana se reemplaza la evidencia del verbo ‘estar’ con la propuesta del verbo copulativo italiano *parere*:

E come che molti sieno i luoghi de’ libri diuini, dove si tratta di questo, non dimeno par che nell’ultimo capo de’ Prouerbÿ sia piu particolarmente raccolto o tutto, o la maggior parte di quello, che a questo negozio propriamente appartiene. (p.9)

En este caso, el traductor se detiene en continuar la versión española. Interrumpe la frase, que evidentemente le resulta excesivamente extensa, para crear dos oraciones más cortas en el que presenta, siguiendo el contexto, la raíz de *La perfecta casada*, es decir, los *Prouerbios* de Salomón. Y de esta manera lo traduce:

Quivi per bocca del Re Salomone suo Profeta sotto la persona della madre dello stesso Re pone, e riferisce Iddio, e con fini colori dipinge perfettamente una uirtuosa maritata con tutte le sue appartenenze [...] (p.9)

Esta última parte ofrece unas características bastante interesantes. En primer lugar, Giulio Zanchini intenta perfeccionar la obra suprimiendo las erratas estilísticas de la edición original. Por ejemplo, elimina «mujer madre» dejando solo «madre», porque resulta suficiente para la lectura del contexto. Sin duda es más relevante el cambio que el traductor adopta para la referencia al rey Salomón. En la obra de fray Luis es Dios quien, al centro del contexto, habla a través de la persona del rey («Dios por boca de Salomon Rey»), elemento que al principio se omiten en el código florentino; la palabra «Dios» se prefiere después: «e riferisce Iddio». Es más complicado percibir el sentido de la traducción porque el contexto puede ser interpretado (como en esta ocasión) de otra manera. Se podría interpretar que fue Salomón quien «refiere» las palabras de la divinidad y no Dios quien directamente, mediante el rey, quiere comunicar. El traductor deja espacio a un doble sentido que no aparece en la obra española. En este caso no solo la mejora estilísticamente, sino que le da otro enfoque aún más peculiar. A pesar de que sea una traducción fiel y literal, pervive una clara intención del traductor de dilucidarlo mediante una sutil y rápida interpretación. En el cotejo de las dos ediciones aparece, a veces, lo que podría definirse como una exegesis del texto que, aunque no se encuentre una total explicación, se intenta perfeccionar. Una cita del ejemplar leonino que puede ejemplificarlo es:

Y assi, conforme a lo que suelen hazer los que saben de pintura, y muestran algunas imagines de excelentes labor a los que no entienden tanto del arte, que les señalan los lexos, y lo que esta pintado como cercano, y les declaran las luzes, y las sombras, y la fuerça del escorcado, y con la destreza de las palabras hazen, que lo que en la tabla parecia estar muerto biua ya, y casi bulla, y se menea en los ojos de los que miran [...] (p.5a)

Zanchini traduce:

E come suole talora il dipintore nel mostrare qualche eccelente suo lauoro a chi non e intendente dell'arte, darli a intendere con le parole l'artificio, che u'é dentro, e mostrarli quasi con dito le lontananze, e la forza delli scorci, e dichiararli i lumi e l'ombre, e tutta l'eccellenza dell'arte per entro nascostauì, e con la forza delle parole farli conoscere, che que, che prima nella tauola pareua dipinto, già uiua e quasi si dimeni, e muoua alla uista, di chi lo guarda. (p. 10)

Es interesante subrayar la actitud pragmática interpretativa adoptada por Zanchini, quien resume la frase «los que saben de pintura» con el, más fácil, término, aunque antiguo, *dipintore* ('el pintor, el que pinta'). Además, es justo señalar el nexos curioso entre el pintor, que explica su obra a los que no saben de pintura, y el traductor, que expone más detalladamente esta acción. La obra de arte del pintor es, según la visión interpretativa de Zanchini, el artificio, es decir, el ingenio o la habilidad con que están hechas las que fray Luis llama al principio de la cita, «imagenes», definición que no se halla en la traducción. La intención de aclarar la acción es evidente en la frase: «*e mostrarli quasi con dito*»: el traductor ilustra el acto de 'enseñar', o mejor, 'señalar', incluso a través de un acto físico (con el dedo), un elemento ausente en la versión española, a pesar de que se pueda sobrentender perfectamente. Todo se invierte en la traducción de este párrafo, esencialmente para un orden, sobre todo, estilístico y, cuando se necesita, se interpretan palabras que son metáforas o correlativos (de otras: por ejemplo, «los ojos» llegan a ser *vista*). Diligentemente, el traductor invierte esta interpretación a lo largo de la frase, es decir, cuando en la versión española se encuentra «delante la vista» para la traducción se utilizará «*dinanzi agli occhi*». Esta es sin duda una forma que elude las repeticiones y que, al mismo tiempo, se mantiene muy fiel al texto también porque adopta palabras que pertenecen al vocabulario leonino.

Algunas frases fueron traducidas por el *spedalingo* de Santa María Nuova con un sentido de imparcialidad y equidad, en particular, cuando el contexto se refiere a ambos sexos o al mismo matrimonio. En el caso en que el texto español se cita solo al hombre (ej. «que el casado» p.8a), en la versión italiana aparecen los dos sexos (ej. «*che il maritato, o maritata*»). Además, existe una intencionalidad en la

exposición del matrimonio como una institución que viene antes que otro concepto. La importancia de esta unión se denota en algunas frases. Este puede ser un buen ejemplo:

Ma innanzi che io venga a questo, cioè a dichiarare le leggi del matrimonio, e gl'oblighi, che ha sopra di se la maritata per cagione de suo stato [...] (p.10)

Las leyes del matrimonio no se mencionan en la edición española:

Pero antes que venga a esto, que es declarar las leyes y condiciones que tiene sobre si la casada por razon de su estado [...] (p.5b)

Antes de las obligaciones de la casada vienen las leyes del matrimonio, «le leggi del matrimonio», elementos imprescindibles no solo para la casada. La interpretación muchas veces consiste en sutiles añadiduras que perfeccionan simplemente el texto de origen sin modificarlo excesivamente. Esto sucede en la siguiente cita, empezando por la obra española de 1586, en la que, sucesivamente, el traductor solo incorpora algunas breves oraciones:

[...] y la otra el tenerle verdadera afficion: assi en esto que vamos tratando, primero que hablemos con el entendimiento, y le descubramos lo que este officio es, con todas sus qualidades y partes, conuendra que inclinemos la voluntad a que ame el saberlas, y a que sabidas se quiera applicar a ellas. (p.5b)

Ahora la traducción italiana:

[...] l'altra è hauerle vera affezione, e porui amore; cosi noi prima che parliamo con l'intelletto, e scopriamo, che cosa sia, e in che consiste questo officio della maritata, di cui si tratta, in tutte sue parti e qualita di, conuerrà, che disponghiamo a uoler saperlo, e che saputolo u'applichiamo l'animo con amore, e con uoglia. (p.11)

En esta ocasión se añaden algunas especificaciones para que la lectura sea tal vez más agradable: «porui amore»; «della maritata, di cui si tratta»; «u'applichiamo l'animo con amore, e con uoglia». Estas agregaciones deben ser consideradas como adaptaciones al lector que, sin duda, en los dos casos, va a ser diferente. El *cavalier gerosolimitano* prepara, mejor dicho, anticipa varias veces el contexto con anexos que no se encuentran en *La perfecta casada*. Un ejemplo puede

ser una locución que en la versión italiana (p.11): «Ma venghiamo ad altri esempi» (en español se podría traducir con la oración: «Vamos a poner otros ejemplos»). En este caso el traductor está indicando y sugiriendo al lector que lo que va a leer en las líneas sucesivas es una serie de ejemplos (en el texto de fray Luis empiezan con una pregunta retórica: «Tendria v.m por su cozinero, y dariale su salario al que no supiesse salar vna olla, y tocasse bien vn discante?»), algo parecido a un listado de ideas propuestas. Pues bien, en el texto español no se halla esta locución, ni otras cuyo sentido sirve solo a una lectura pausada y contemplativa. Esto no implica infravalorar la obra original, sino solo subrayar la reflexión sobre la palabra, la búsqueda no solo del término equivalente italiano, sino también de la adecuación hacia una lectura sencilla de los vocablos, que Zanchini tuvo que practicar durante la elaboración de su versión. Por supuesto que sería interesante saber cuánto duró el proceso de redacción de la traducción que se queda ignoto. Por otro lado, hay que tener en cuenta el considerable número de traducciones realizadas por el *gentilhuomo fiorentino* quien, presuntamente, no debió de tardar mucho, ya que estaba acostumbrado al ejercicio práctico de la traducción.

Se percibe una gran vocación religiosa en su traducción. Cuando fray Luis escribe simplemente: «Dize Christo en el Euangelio», Zanchini intensifica la frase: «*Giesù Cristo signore nostro nel santo Evangelio*». Las connotaciones de «santo» Evagelio, de «señor nuestro», son un claro ejemplo de su ferviente inclinación católica, aunque resulte bastante claro, porque parece ser una argumentación constante de las obras que tradujo.

Otra connotación que caracteriza la traducción al italiano es la regularización de la inversión sintáctica española. Es decir, el *hipérbaton* (o también transposición), que crea la alteración del orden natural de la frase –que en castellano consiste en el orden sintagmático compuesto por un determinador más un determinado–, en el orden oracional, sujeto, más verbo, más complementos. Fray Luis se inclina más hacia la distorsión del orden⁴²¹ y, por otro lado, Zanchini la invierte. Cambiar la posición de algunos elementos lingüísticos, lo que en retórica se llama también *trasmutatio*, conduce a un cambio, imprescindible para la

⁴²¹ Los autores clásicos del XVI, amantes de la claridad renacentista, obedecen a intenciones expresivas de puesta en relieve. «Del monte en la ladera, por mi mano plantado tengo un huerto» (Fray Luis). En el caso de Fray Luis, el *hipérbaton* violento tiende a expresar su inestabilidad anímica, pero en este caso también la aspereza del monte. Por otra parte, cuando se coloca el verbo al final de la frase suele ser para imitar la sintaxis del latín, como ocurre en el siglo XV o en la poesía culterana del XVII.

comprensión, en la secuencia de la frase. La oración queda totalmente alterada como, consecuentemente, la sintaxis. Sin duda, en esta ocasión se altera y mejora el significado de lo que se expresa por escrito, se resaltan más algunos elementos que otros evidenciados en la obra española:

Porque assi como la vida del monasterio y las leyes: y observacias, y todo el trato, y asiento de la vida monastica favorece y ayuda al biuir religioso, para cuyo fin todo ello se ordena, assi al que siendo frayle, se oluida del frayle, y se occupa en lo que es casado, todo ello le es estoruo y embarazo muy graue. Y como sus intentos y pensamientos y el blanco adonde se endereçan no es monasterio, assi estropieça y offende en todo lo que es monasterio, en la porteria, en el claustro, en el choro, y silencio, en la aspereza, y humildad de la vida [...] (p.7a)

El traductor en esta ocasión es mucho más prolijo:

Imperò che si como lo stare nel monasterio, le regole, l'osseruanze e tutto il modo, e'l luogo della vita monastica sono occasione al religioso di poter sodisfare all'vffizio suo, e l'aiutano a uiuere religiosamente essendo tutte accomodate a quel fine: cosi le medesime sono di grandissimo impaccio, e in tutto contrarie a colui, che essendo frate, si scorda del frate, e si dà a uolere fare quel ch'è del secolare; conciosia che il monasterio medesimo non essendo lo scopo doue s'indirizzano i suoi intenti, e suoi pensieri, gli sia di scommodo egli dia in questo caso occasione di errare e di mancare al suo debito, e alla porta, en el chiostro, en el coro, e nel silenzio, e nell'aspereza e humiltà della vita. (p.14)

Son evidentes la varias especificaciones que Zanchini introduce en el texto pero, en esta ocasión, es importante considerar otra metamorfosis que se encuentra en la última frase. La atención, en el caso de la traducción, se centra en el fraile y, sobre todo, en su «monasterio», que en la versión italiana se cita antes para que quede más claro, y no se confunda con el complemento indirecto y los circunstanciales. Este estilo se nota también en frases cortas: «aprenden virtud los hijos» que se convierte en italiano «i figlioli imparano le virtu». Quizá en este caso no se trate de una completa inversión sintáctica pero, sin duda, los elementos invertidos y transformados donan, o mejor, restituyen la sencillez (se vuelve a tener la clásica oración simple con sujeto, núcleo del predicado y complemento directo) al enunciado y una mayor facilidad de comprensión.

X.3. Algunos cambios verbales y lexicales

Otro tema que merece una particular atención, estimada la pluralidad de los cambios en la traducción, es el de los verbos. En la mayoría de los casos se traducen fielmente, siguiendo paso a paso tanto el sentido del verbo en sí mismo, encontrando el equivalente italiano, como el tiempo, respetando hasta el modo verbal. Se pueden citar numerosos ejemplos a lo largo de este análisis como: «es ser buena casada»>«è essere buona maritata»; «Y como la luna llena en las noches serenas se goza»>«E come la luna piena nella serena notte si gode»; «Quantas ha visto lastimandas»>«Quante n'hauete uedute tribolate»; «El marido de la muger buena es dichoso»>«Il marito della buona donna è felice»...etc. Por otro lado, aún más interesantes son algunos de los cambios que Zanchini adopta en su versión, ya que distorsionan el sentido del verbo, aunque no totalmente el de los enunciados. Un ejemplo de *La perfecta casada* puede aclararlo:

Pues assiente v.m. en su corazón con entera firmeza, que el ser amiga de Dios es ser buena casada, [...] (p.8a)

Zanchini traduce esta oración al italiano:

Per tutte queste ragioni adunque stabilite fermamente nel cuor vostro, che l'essere amica di 'Dio, è essere buona maritata [...] (p.15)

Mientras que el segundo verbo («es ser») de las, anteriormente citadas, oraciones se mantiene igual, el primero, es más interpretativo. En efecto, el verbo «asentar», que significa también 'colocar', 'situar', 'poner', 'fundar' se traduce con «establecer». A pesar de que la diferencia del sentido parece mínima, con el tiempo verbal no presenta ninguna similitud. En el primer caso, se halla un subjuntivo con valor, casi, de imperativo o, más sencillamente, una invitación a Doña María Varela Osorio para que proporcione todas las indicaciones mencionadas a lo largo de la obra. En el segundo, se encuentra un participio que advierte que todos los enseñamientos que se han mostrado en la obra ya están «fijados», «establecidos», porque son «ragioni», es decir, algo justo y recto. Por lo tanto, no es una propuesta, como la del fray Luis, sino algo que ha sido adquirido previamente. En la misma frase, existen otras dos interpretaciones verbales que merecen una atención especial:

[...] que el ser amiga de Dios es ser buena casada, y que el bien de su alma esta en ser perfecta en su estado, y que el trabajar en ello y el desuclarse, es offrecer a Dios vn sacrificio acceprissimo de si misma. (p.8a)

Y ahora la traducción:

[...] che l'essere amica di Dio, è l'essere buona maritata, e che il bene dell'anima, consiste in essere perfetta nel suo stato, e che l'affaticarsi in esso, e l'attenderui con ogni studio, è offerire a Dio un sacrificio di se stessa accettissimo. (p.15)

Merece la pena centrarse, más detalladamente, en los verbos españoles «trabajar» y «desuclarse». En el primer caso el traductor se mantiene fiel al tiempo verbal, a pesar de que intente dar un matiz intuitivo, sin duda, algo más metafórico y que remanda al verbo original: «affaticarsi», es decir, el exceso de esfuerzo, de fatiga por el «trabajo» que llega a agotar el cuerpo. Siguiendo el contexto leonino, la mujer casada tiene que entregarse totalmente a su estado (muy similar a un «territorio acabado»), excelente en su forma y perfecto en su naturaleza; solo permaneciendo en esta condición impecable, y esforzándose en encontrar el cumplimiento de sus obligaciones naturales, se puede acercar a la divinidad. Parece que Zanchini quiera reflejar el sentido latente de la frase no buscando una interpretación, sino esclareciendo el sentido del verbo. Por lo que concierne al verbo «desuclarse», la interpretación italiana es mucho más determinante. El *gentilhuomo fiorentino* transforma el verbo con una construcción compleja: «L'attenderui con ogni studio». El sentido del verbo español, es decir, 'estar sin dormir', 'estar atento, vigilar'⁴²², pero también 'poner gran cuidado y atención en lo que se tiene a cargo', coincide con el antiguo sentido del verbo «attendere», que viene del latín «dare operam», literalmente «dar obra», «dedicarse o emplearse en algún trabajo»⁴²³. Además, se añade la construcción «con ogni studio» que expresa el esmero, es decir, el sumo cuidado y, al mismo tiempo, la atención diligente en hacer las cosas con perfección. Siguiendo con este estudio y con las interpretaciones de los verbos, resulta inevitable mencionar una construcción verbal en concreto:

⁴²² «De uso general en todas las épocas y común a todos los romances» como se menciona en el *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* por J. Corominas, Berna, Editorial Francke, 1954, s.v.

⁴²³ Nuñez de Taboada, M., *Diccionario de la lengua castellana*, París, Lachevardiere hijo, calle du Colombier n.30, 1825, s.v.

[...] esta ha de tratar con Christo, para alcanzar del gracia y fauor con que acierte a criar el hijo, y a gouernar bien la casa, y a seruir como es razón al marido. [...] Aquella aplaze a Dios regalandose con el: esta le ha de seruir trabajando en el gobierno de su casa por el. (p.8a)

Ahora la versión italiana:

Ma questa ha trattare solamente con Cristo, per ottenere da lui grazia e fluore, col quale sappia bene alleuare i figliuoli, gouernare la casa, e seruire, come è ragione, al suo marito. [...] Quella piace a Dio, che di lui solo, e con lui si dilecta: e questa ha seruire a Dio ma con l'affaticarsi nel gouerno della sua casa, per amor di lui. (p.16)

Conviene centrar la atención en ‘acierta a criar’, más detalladamente en el verbo ‘acertarse’, término que aparece en la segunda mitad del siglo X (Glosas de Silos) y existente ya en el latín vulgar hispánico (antes de la palatalización de la ‘c’). Antiguamente fue utilizado con el sentido de ‘hallarse presente en alguna parte’ pero ya a partir de la época en la que fue escrita la obra, el significado pasó a ser ‘acertar a (hacer)’, ‘(hacer) casualmente’, dar (con algo), ‘hacer (algo) con acierto’. Sucesivamente, el vocablo español pasó al italiano *accertare* en los siglos XVI-XVII [Sasseti, † 1588: Zaccaria]⁴²⁴ pero, en el momento en que Zanchini traduce, o bien no fue bastante utilizado, o todavía no se había introducido en el vocabulario italiano o, sencillamente, el traductor no lo quiso emplear. De hecho, ‘*sappia bene*’ significa, según el sentido antiguo, pero también actual del verbo ‘*sapere*’, tener una cierta cognición sobre una cosa a través de la razón. La otra transformación propuesta es la relacionada con la forma verbal ‘regalandose’, traducido ‘*si dilecta*’. Como todas las interpretaciones de Zanchini es bastante sutil. En cuanto al significado del término español, empezando con el diccionario de Sebastian de Covarrubias⁴²⁵, se encuentra, a propósito del verbo ‘regalar’: «tener las delicias que los Reyes pueden tener los a rege» (es casi idéntico al italiano ‘*si dilecta*’). Además, muy interesante resulta la explicación que Corominas presenta en su diccionario⁴²⁶: «En estas acs. es sumamente común en los escritores clásicos: recuérdese «cuán *regalada* vida...» de

⁴²⁴ Cfr. Nuñez de Taboada, M., *Diccionario...* *Op.cit.*, s.v.

⁴²⁵ Covarrubias, S. De, *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Compuesto por el licenciado Don Sebastian de Cobarrubias Orozco, Capellan de su Magestad, Más tre scuola y Canonigo de la santa Iglesia de Cuenca, y Consultor del Santo Oficio de la Inquisicion. Dirigido a la Magestad Catolica del Rey Don Felipe III. Nuestro Señor, En Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S. Año del Señor, M.DC.XI.

⁴²⁶ *Ibidem*, s.v.

Fr. L. de León, *regalado* ‘agradable y deleitoso’... Se observa, por lo tanto, que la traducción de Zanchini si al principio podría parecer interpretativa, al final captura el sentido primario y verdadero de la palabra española volviéndola al italiano.

Comparar el léxico de las obras es una tarea que requeriría un apartado aún más conciso y especializado. Se podría establecer un listado de cambios, de interpretaciones, paronomásias, neologismos, *calemboures*, trasposiciones, omisiones, etc. La variedad de los recursos utilizados por el traductor es bastante amplia, y esto a pesar de que, a través de una primera lectura, los dos idiomas se parecen considerablemente también en los significados. Como es lógico, hay que tener en cuenta de los sustantivos que desde el latín han tenido una variación mínima (ej. ‘amor’>‘*amore*’; ‘marido’>‘*marito*’), los que en un primer cotejo pueden resultar semejantes aunque solo una parte, a pesar de que el sentido prácticamente se mantiene casi igual (‘acrecentamiento’>‘*accrescimento*’; ‘amargura’>‘*amaritudine*’), y otros tipos de metamorfosis lexicales. De todas formas, para un correcto y completo análisis es imprescindible evidenciar los cambios radicales de la terminología. Las interpretaciones, como la siguiente frase, constituyen el fundamento de la metamorfosis (si así la se puede nombrar) del traductor toscano que, aunque pueda parecer casi nula, construye «silenciosamente», sin alteraciones evidentes pero, por otro lado, incisivas, su traslación de la obra española:

Como el sol que nasce parece en las alturas del cielo, assi el rostro de la buena, adorna y hermosea su casa. (p.9a)

Traducido por Zanchini:

E come il sole, che si lieua in oriente al mondo nelle altissime parti di Dio: cosi è la faccia della buona donna, che adorna, ed abbellisce la sua casa [...] (p.18)

En este ejemplo, al examinar la traducción, se encuentran dos cambios sustantivos. El primero, añadido al verbo, es una perfecta referencia que el traductor, con mucha fantasía y una gran capacidad de relacionar los elementos que constituyen los tópicos del lenguaje (como el sol naciente que surge a oriente), toma como válida y la introduce en su versión: «si lieua in oriente», (el oriente es una de las cuatro partes donde nace el sol) en lugar del sencillo verbo «nasce» que, curiosamente, es idéntico, tanto en la forma como en el significado, al toscano de la época. Son estos los casos

donde aparentemente la traducción mejora el texto leonino, dándole casi más color, más luz. Resulta más vivo durante la lectura, y esto a pesar de las características de la lengua italiana, que no presenta la riqueza de términos del idioma castellano. La otra variación es el sustantivo «cielo» que cambia al nombre «Dio». Ya se ha tratado anteriormente esta tendencia, que parece ser una constante en Zanchini, pero en este caso vuelve a aparecer bajo una metáfora que suena casi espontánea. Como resulta lógico, en sentido metafórico, el cielo se entiende como morada de Dios, principal distinción según la religión cristiana de los hombres con su divinidad y que, en la obra original, encuentra un acercamiento solo con la grandeza del sol. Es una sustitución que, además de demostrar la particular devoción del *spedalingo* toscano, busca, al igual que la otra considerada anteriormente, una alternativa válida para variar el texto manteniendo el sentido de la obra original.

Solo una consideración queda bastante clara al valorar la obra del traductor: la presencia de Dios. Zanchini busca constantemente situaciones en las oraciones para introducir la presencia divina, casi como si quisiera justificar y aclarar que la actitud de la mujer es vigilada por la mirada de Dios. No parece que *La perfecta casada* sea una obra fuertemente teocéntrica (a pesar de que todos los enseñamientos ilustrados respetan el temor de Dios; son como una guía, así como la «limpieza de la conciencia» de la que habla Fray Luis al principio de su tratado). La presencia de las *Sagradas Escrituras*⁴²⁷ es sutil (no obstante se cita, a veces, la misma palabra de Dios), el enfoque principal es sin duda la mujer, la enseñanza de los principios cristianos, válidos también para el hombre, pero también el matrimonio como conservación y preservación, tanto del género femenino como del masculino, de su soledad. A tal propósito se encuentra un ejemplo que puede ayudar a aclarar esta afirmación. Se trata de un pasaje añadido, evidentemente, por el traductor, que introduce una parte relativa a las *Sagradas Escrituras* que el autor español en su obra no menciona:

La muger dio principio al peccado, y por su causa murimos todos: y por esta forma otras muchas razones. Y acontece en esto vna cosa marauillosa, que siendo las mugeres de su cosecha gente de gran pundonor y appetitosas de ser preciadas y honradas, como lo son todos de animo flaco [...] (p. 9b)

Ahora la versión de Zanchini:

⁴²⁷ *Obras Completas castellanas de Fray Luis de León*, 2ª edición....Op. Cit., p.213.

Il principio del peccato uenne dalla femmina, e per sua cagione tutti moriamo. E cosi ṽa dicendo la sacra scrittura a questo prop̃sito molte altre cose, che io lascio da parte e vengo à dire, che in questo accade una cosa di marauiglia, che essendo pur le donne (in quanto alloro) gente di gran puntiglio d'honore, e bramose d'essere tenute, e honorate, come sono tutti quei d'animo debole [...] (p.19)

En la *editio princeps* española no aparece ningún tipo de mención a la «sacra scrittura» que, por otro lado, el traductor toscano reitera y, casi como si quisiera acreditar, o justificar la noción de la mujer como principio del pecado, llega a introducir el libro sagrado como testigo fidedigno de lo que se afirma. Análogamente, no se puede dejar de señalar otra añadidura que Zanchini intercala en el contexto italiano. Quizá sea más correcto hablar de sustitución, como se puede comprobar en el enunciado del texto de Fray Luis:

[...] de gozo, y de paz que encierra y contiene es si vna buena muger, quando se la da por compañera su buena dicha.

Y Zanchini traduce:

[...] di contento, e di pace, che in se racchiude la buona moglie datali per compagna da Dio.

He aquí otro claro ejemplo de la influencia religiosa que guarda el traductor. Lo que para el maestro León es la buena dicha para el *spedalingo* de Santa María Nuova es Dios. Pero, ¿era la devoción del traductor la que lo empujaba hacia este tipo de traducción? Puede deberse a diversos factores, pero es difícil saberlo. Además de esto, habrá que considerar, como es notorio, que el *tratado* del Maestro leonés pertenece más bien a una tradición didáctica⁴²⁸ que busca constantemente, en todas las advertencias y amonestaciones, el valor en sentido de cualidad de ánimo y de virtud, propiedad muy difícil de encontrar según la visión del autor español. El «valor» es un bien insustituible, todos los apercibimientos de fray Luis lo demuestran: es la base de la convivencia impecable y la esencia que la perfecta casada debía tener. Además de la importancia de la obra de fray Luis de León, Italia parece compartir con España una visión de la perfecta casada con una fuerte obligación moral, que es la de ser un puerto seguro, una mujer que simboliza el

⁴²⁸ Oreste Macrí, *La poesía de fray Luis de León..Op. Cit.*, p.37

descanso de las fatigas del marido, reposo de los afanes del mundo exterior. La casada tenía el deber de conciliar su estilo de vida al del marido. Representaba la armonía familiar, garantizaba el éxito de la unión siendo el auxilio del marido, tenía que soportar las dificultades para el bien y para la paz de la familia. En ambos países la mujer casada era considerada como una figura muy dócil y humilde, y con libros como *La perfecta casada* se quería contribuir a su formación ética, al cumplimiento de las funciones que el mismo estado de casada le exigía. La intención primordial era explicar a los lectores que, a través del buen desempeño y de la impecable observancia de los deberes domésticos, la mujer tenía todas las posibilidades y capacidades para dominar su debilidad y la mala inclinación natural e intrínseca a su ser. Zanchini, quien consideró las similitudes del pensamiento de las dos naciones y la particular literatura que había sobre la misma argumentación, decidió convertir al italiano esta gema literaria, circunscrita claramente a su época. Además, intentó demostrar, a través de la sensibilidad del autor y el didacticismo de las explicaciones, las riquezas de la mujer que acogía el bien obrar, señalando definitivamente su educación formal.

XI. Pedro de Rivadeneira y su relación con Italia

Desde que el padre Pedro de Rivadeneira (Toledo, 1526 – Madrid, 1611) entró en contacto con la sociedad italiana en 1539 y, más concretamente, con el que fue su modelo espiritual, san Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, su vida recibió un sólido cambio de perspectiva. El viaje a Roma marcó el pasaje definitivo de la vida de corte, –del palacio del cardenal Alejandro Farnesio sobrino del papa Paulo III, en el que entró como paje durante el primer periodo de su larga estancia italiana–, a la vida religiosa de la Compañía. En esta que conoció humildad, pobreza, meditación, purificación, y la constante búsqueda de su alma, según el mismo autor, precedentemente perdida. Recorriendo la vida del predilecto de san Ignacio⁴²⁹, a quien muy amablemente llamaba *Perico*⁴³⁰, es evidente un proceso gradual de conversión de Pedro Ortiz de Cisneros, antiguo nombre del jesuita Pedro de Rivadeneira, además de una predisposición inicial que le fue transmitida y deseada por su madre, Catalina de Villalobos. De manera que, desde muy joven substituyó al lujo de la corte las restricciones del convento de la Compañía de Jesús:

Comence á estudiar pareciendo a mi madre que era bien disponerme para clérigo conel estudio: y siendo ya de doze años vos ordenastes que el Cardenal Alexandro Farnes[io], nieto del papa Paulo III viniessa á Toledo á visitarnos al Emperador Carlos Quinto y consolarle en nombre desu Aguelo, de la muerte dela Emperatriz doña Isabel su muger, y que él me viesse servir a su mesa y seme afficionasse y me pidiesse a mi madre para lleuarme á Roma, prômetiendome de hazer[me] grande hombre, como el dezia, y que mi madre por el desseo que tenia de uerme clérigo viniesse en ello y me imbiasse de tan corta edad, y con gente no conocida y estrangera y en tiempo que era muy poco usado el camino de España á Roma. porque mi partida fue por el mes de Mayo de 1539. Hize mi jornada con mucha comodidades y regalo, y llegue á Roma el mes de Julio del mismo año de 1539. Estuue en Palacio del Cardenal que a la sazón era el que más podía con el Papa, y entre en un prelago profundissimo de ocasiones de offenderos, y un abismo de maldades que la Corte trahe consigo [...] enseñan doctrina pestilente y no solamente no castigan el mal que ueen en sus súbditos y discipulos, antes se fauorecen y alientan con su authoridad. [...] Porque una vez auendonos desafiado otro muchacho italiano y yo sobre la honra de España e Italia y uiniendo alas manos los mismos superiores que nos auian de castigar eran los que nos incitauan y

⁴²⁹ A través de las palabras del mismo autor toledano, manuscrita por el padre y fiel amigo Christoual Lopez quien le sirvió durante treinta tres años.

⁴³⁰ Vicente de la Fuente, *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestro días, Obras escogida del Padre Pedro de Rivadeneira de la Compañía de Jesús, con una noticia de su vida y juicio critico de sus escritos por Don Vicente de la Fuente*, Madrid, B.A.C., 1952, f. VII.

con las hachas encendidas (por ser denoche) y con las voces y clamores nos incitauan paraque no acabassemos quando queriamos acabar (f. 12)⁴³¹.

Por lo que parece, la madre jugó un papel fundamental para la conversión del joven Rivadeneira. Desde el nacimiento de Pedro, le hubiera gustado que su único hijo varón hubiera sido capellán, como prometió en ocasión de un voto que hizo a la virgen antes de quedarse embarazada. Al principio, la actitud del joven Pedro en frente a este deseo fue bastante moderada. Su contestación a la madre Catalina, después de la muerte de su padre, «Senora, creçeré y veré», fue bastante clara tanto que estimuló la madre a rodearlo de religiosos: en primero lugar, le mandó a estudiar en casa de Çedillo y, sucesivamente, en la de Alexo Vanegas. Estas circunstancias ocurrieron en España, antes de conocer al Cardenal Farnesio en Toledo, quien llevó al joven Rivadeneira a Roma⁴³².

En los dos estudios principales que todavía siguen aportando informaciones imprescindibles para una visión más detallada sobre el autor toledano, publicados durante el siglo XX, aparecen dos opiniones contrastantes con relación a la llegada a Roma del joven Pedro. La primera es la de don Vicente de la Fuente, quien en su introducción delinea, a través una exposición de los acontecimientos bastante «novelados» y, supuestamente, tristes y dramáticos, la vida de un chico español que con solo catorce años de edad vivía en el suntuoso palacio Farnesio en Roma. Al parece, un día recorriendo la ciudad eterna se perdió y, rezando, encontró la casa de

⁴³¹ Pedro de Ribadeneira, *Vida / Del Padre P.^o de Ribadeneyra, Religioso dela Compania de / Jesus. / Escrita por el mismo P.^e á modo de las confessions de S.^t Augustín / Añadidas muchas cosas delas virtudes que el dicho P.^e tuuo, por el hermano Christoual Lopez su compañero, que le siruio treíñtaytres años, hasta que el P.^e murio*. En Madrid año 1612. Y del Coll.^o dela Comp.^a de IHJ de Villagarcía. En el catalogo de la B. N. de Madrid el ejemplar citado se encuentra bajo el título: *Vida, obras y correspondencias* con signatura: MSS/6525.

⁴³² Ribadeneira, Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Jesus Sacerdotis, *Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita, ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta*, Tomus Secundus, Matriti, Ex officina typographica «La editoria Ibérica», 1923, p. 434: “Su madre se llamó Catalina de Villalobos. Esta señora tuuo tres hijas antes de tener hijo varón, y con desseo de tenerle, prometió a nra. S.^{ra} que si se le daua, le haría su capellán. Hízose preñada, y fué nro. S.^{or} seruido que naciesse hijo, al qual le pusieron sus padres por nombre Pedro. Crióle su madre con mucho cuydado en todo lo que era buenas costumbres y xpianas. sin deçirle al niño el voto que por él auía hecho. Murió su padre siendo Pedro de diez años. Entonces llamo su madre a’ nro. Pedro, y le dió cuenta del voto que por él auía hecho, y cómo él no estaua obligado a cumplirlo; pero que si lo cumplia, ella reciuiría particular

consuelo en ello; y le offreció, si lo cumplía, muchas cosas y su regalo y su amparo. Pedro respondió: ‘Senora, creçere y veré’. Con esto la buena madre le puso al estudio en casa de Çedillo, varón sancto, raçionero de la santa iglesia, y después en casa de Alexo Vanegas, no menos virtuoso y santo que Çedillo”.

los jesuitas, su futura demora⁴³³. A esta exposición de los sucesos se contraponen otra historia, más plausible y realista, que fue descrita por Eusebio Rey en el estudio crítico de *Historias de la Contrarreforma*. El investigador español contrasta su teoría con la «tesis del abandono y del extranjero» vista anteriormente, en el que el típico forastero pierde su camino en una ciudad que no conoce. Al contrario, como admite, «ningún español podía sentirse extranjero en la ciudad de Roma por aquellos tiempos» ya que también Pedro de Rivadeneira no era el único español en la península itálica⁴³⁴. En todas las cartas del padre toledano se resalta la imagen de una Roma bastante acogedora y no solo por ser el meridiano religioso de la cristiandad. Como anotó en una epístola al padre Mercuriano, siempre había varias razones para volver a Roma: «las casas y commodidad de aposentos para passar el uerano, y de chimeneas y fuego para el inuierno, la libertad para recrearse, el trato y modo de proceder»⁴³⁵.

La descripción del padre López relata la curiosa anécdota que retrae al padre Rivadeneira en pleno contacto con la aristocracia romana, quedando negativamente fascinado por un tipo de educación exactamente opuesta a su visión original. Siempre describió la aristocracia como un mundo caracterizado por la iniquidad e inmoralidad de la gente que lo constituyó. Observó muy de cerca la incitación al odio, a la falta de respeto hacia el prójimo, al desafiar al otro por el respecto a la honra. De todas formas, Pedro de Rivadeneira vivió, en la riqueza y suntuosidad de la corte romana, según explica el padre López, alrededor de un año y dos meses; se involucró con la gente del lugar, paseando por aquellas calles que lo llevaron muy pronto a la total perdición:

[...] antes de que la Comp.^a se instituyesse, ni fuesse confirmada del Papa, yo con la ocasion que he dicho llegasse á Roma, y uiuiesse catorze meses en corte con tanta corta y flaca vista de mi alma, que uiuia oluido de vos; y ciego y miserable passeaua las calles de Babilonia con los otros mis compañeros y beuia el caliz amargo y dela copa dorada que otros beuian, que por ser tantos los que della beuen aunque sea toxico lo que bebi no se haze caso dello [...] Pero Vos con Vuestra

⁴³³ “A la puerta de una pobre casa de Roma se hallaba una tarde un muchacho español, de edad de unos catorce años, apuesto, y bien vestido. Parecía preocupado e irresoluto, dominado por un pensamiento que dudaba llevar a cabo: al fin se persiguió, y llamó en seguida á la puerta de aquella pobre casa. [...] anduvo Rivadeneira recorriendo calles, y modernas iglesias en donde quizá no rezó, ó rezaría su saber lo que rezaba”: Vicente de la Fuente, *Biblioteca de Autores Españoles O.p. Cit.*, f. V.

⁴³⁴ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma, introducciones y notas por Eusebio Rey*, S.I., B.A.C., Madrid, MCMXLV, f. LII.

⁴³⁵ *Ibidem*, pp. 781-782.

secreta prouidencia me llevaste a Roma para sanarme y (como espero) saluarme: y yo por mi culpame dexaua herir y andaua por el camino de perdicion⁴³⁶ (f.13).

Roma encarnó para el padre toledano el perderse y encontrarse bajo «otra piel». Como escribió Rey «la clave del destino futuro de su vida», y por representar el «crisol universal de todas las corrientes de la época tridentina, equilibra su inteligencia con él pero de las nuevas ideas y preocupaciones teológicas»⁴³⁷. Al mismo tiempo, la *urbe* simbolizó el camino perdido que, improvisamente, volvió a ser el correcto y que determinó la transformación del propio ser. La ciudad eterna provocó una metamorfosis en la persona del padre toledano, un cambio radical pero, por otro lado, como declaró en una carta al padre Doménech, la «casa antigua; la qual me recibió y me crió mucho tiempo, donde vine de lexos a hazer mi profesión y deseo, siendo dello seruido el Señor, acabar mis días y ser puesto *juxta Patres meos charissimos*». Roma fue también la «santa casa, en la qual nascí y me crié, y tengo todo el bien que en esta uida» como afirmó en una carta al padre Laínez⁴³⁸. Significó, al mismo tiempo, el conocimiento del pecado y del arrepentimiento, del abandono a la vida, el desamparo de la propia esencia y la salvación y libertad del propio espíritu, el recobro de la «salud espiritual», el nacimiento de otro hombre otorgado con la total conversión y aislamiento en Cristo, en fin, la renuncia a la vida material por la espiritual. La capital italiana le dejó desconcertado y sin ser capaz de reaccionar. Por otro lado, el acontecimiento que cambió radicalmente su vida fue la entrada en la religión de la Compañía de Jesús, su futuro hogar que, durante este periodo, acababa de nacer y ser reconocida por el Papa:

[...] porque yo entre en la compañía en Roma a los 18 días del mes de Setiembre del año 1540, y nueve días antes que el Papa Paulo III la primera vez la confirmás se y fuesse religion. [...] Pero, o, Esperança de Israel, o, Lumbre de mis ojos y Luz del mundo, enseñadme lo que deuo hazer: porque me hallo perplexo y confuso y no se me determinar: y deuo holgarme, o entristecerme, por auer ydo a Roma de la manera que fuy, y auer uiuido donde uiui. porque sino huuiera ydo tengo porcierto que mediante Vuestra gracia no huuiera cometido muchos pecados que alli cometi: los quales no puedo dexar de llorar todos los días de mi vida. Y tambien creo que sino fuera no huuiera entrado en la Compañía ni gozando de Vuestro spiritu y de la Vuestra Luz i alomenos en tan tierna edad y tan a los principios, y en Roma a los

⁴³⁶ Pedro de Ribadeneira, *Vida / Del Padre P^o de Ribadeneyra, Religioso dela Compania de / Jesus. / Escrita por el mismo P.^e á modo de las confessions...* Op. Cit., f. 14.

⁴³⁷ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma...* O.p. Cit. p.LI, LXIII.

⁴³⁸ Ribadeneira, Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Jesus Sacerdotis, *Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita, ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta*, Tomus Primus, Matriti, Ex officina typographica «La editoria Ibérica», 1923, pp. 443, 555.

pechos de los que la fundauan, y assi huuiera carecido deste Vuestro incomparable beneficio (f.14).

Su ida a Roma fue perseguir y, finalmente, alcanzar un sueño: colaborar en la construcción de la Compañía de Jesús. Pedro de Rivadenira predicó tanto en latín como en italiano, leyendo retórica en romano y no dejando de estudiar filosofía y teología, que acabó a los tres años de permanencia en la ciudad.

Durante sus viajes en toda Italia, parece que no consideró ni la distancia ni el viaje, sino solo la intención de obedecer a sus superiores para la creación de colegios que extendían la religión de la Compañía. De esta manera, lo explicó a la madre, doña Catalina de Villalobos, a quien escribía con frecuencia, manteniendo siempre vivo el deseo y la esperanza de poder verle por última vez:

Pero para responder a la carta, y avisar a V. m., como desea, más particularmente de mi ser, y aparejo o esperanza que hay de mi vuelta a España, sepa que yo fuí llamado aquí a Roma, de Sicilia donde estaba nuestro Padre, por la mucha y muy particular afición y amor que su reverenda paternidad a mí (aunque indignamente) tiene; porque habiéndose de hacer un colegio de mucho nombre y fama de nuestra Compañía, adonde se leyesen todas las sciencias, por hombres muy doctos [...] ⁴³⁹.

Vivir en la corte, pese a su juventud, no le pareció solo un gran pecado sino también una profunda herida, una mancha negra destinada a quedarse para toda su vida, una flaqueza que no volvió a cometer e, incluso, de la que se guardó siempre huyendo del bienestar y abrazando la pobreza y la austeridad. Roma fue la ciudad de su refugio durante treinta cuatro años, un puerto donde ampararse, un lugar donde gracias a la voluntad y a la misericordiosa divina, le permitió salvarse del «abismo» gracias, según el mismo Pedro, a la piedad de Dios:

[...] y la misericordia que en librarme dellas usaste conmigo y en traerme á esta Ciudad de refugio, es misericordia Vuestra, misericordia de Dios [...] porque sin duda creo, y confieso que desde el punto que mi madre me concibió en sus entrañas, y con aquel voto me consagro a su seruicio, que ella se agrado dela deuocion y con sus a uerdo yo fuy á Roma y Vos me sacaste por sus oraciones de aquel abismo de perdición enque estaua sumido y me pusiste en lugar de saluacion (f.15).

⁴³⁹ Ribadeneira, *Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Jesu Sacerdotis, Confessiones, Epistolae aliaque scripta inédita*, Ex Autographos, Antiquissimis Apographis, et regestis deprompta, Tomus Primus, Matriti, Ex officina Typographica «La Editorial Ibérica», 1920, p. 103-111.

Aunque vivir en Roma representó la parte central de su vida, es decir, su conversión, su inicio en la Compañía, su discernimiento, el periodo en el que va recogiendo datos, informaciones, etc., el padre toledano siempre tuvo claro que un día hubiera vuelto a España. La experiencia italiana representaba solo una paréntesis destinada a acabarse cuando los superiores de la Compañía lo hubieran considerado oportuno. Durante la última parte de su vida se percata una profundo deseo de volver a España; sobre todo, en la siguiente «previsión» suscitada, en parte, por el estado de precariedad de su salud:

[...] por otra parte me hallo cansadíssimo y inemicissimo de caminar (más de lo que en pocas palabras podría aquí dezir), todauí por librarme de los caminos de por aca, que por mar y por tierra son fastidiosos, y por morir donde nascí, y dar mi spíritu al Señor en la casa en que por su misericordia me començó a dar el suyo, de muy buena gana tomaré el trabajo de uenir [...] (*M.R.*, vol. 1, p. 555).

«Morir donde nació», este fue su constante anhelo. Exactamente donde comenzó su vida. Estando en Madrid, el 4 de enero de 1575, en una carta al padre Everardo Mercuriano le confiesa, con una clara comparación entre los dos países, una indudable predilección apasionada por su tierra:

Ringratiato sia il Signore che mi ha dato forse per compire questa ubidienza. Mi trouo meglio ch'in Roma, per quanto mi uien detto, et per quello ch'io sento, con speranza grande di migliorare, perch'in uero l'aere et i cibi di qua sono migliori che quelli d'Italia (*M.R.*, vol.1, p.729-730).

En muchas cartas de Rivadeneira, que escribió desde las varias y muchas ciudades italianas en las que estuvo y visitó, es evidente (porque mencionados muchas veces), una incesante intención de relatar todo lo que dictaba su mirada, que él mismo hacía, sus opiniones. El padre toledano presentó una cierta facilidad descriptiva: apuntaba todo sus sensaciones y acontecimientos de su vida, desde sus achaques, sus enfermedades y dolores debidas al aire fría, hasta la comida italiana y, por supuesto, los numerosos viajes de una ciudad a otra. Por lo que se lee en una carta al padre Mercuriano, la calidad de vida era mucho mejor en su país de nacimiento, así como la comida y el aire: «y que bien sabía yo, que no es todas las tierras se podía biuir de una manera». (*M.R.*, vol.1, p.219). Los rasgos positivos aumentan si el objetivo de la

descripción es la tierra toledana que no olvidó nunca y al que siempre intentó volver. A partir de sus escritos resulta interesante la descripción de la fisicidad de la ciudad de Toledo, construida en la roca, con su aire seco y limpio, donde reina la quietud y la buena comida, donde la gente tiene ingenio y es muy devota y, sobre todo, donde no existe la amenaza de los turcos:

Io mi sento alquanto meglio di sanità, tutto che questi giorni doppo la mia uenuta in Toledo sono stati humidi extraordinariamente et cattui; ma il cielo è temperato, l'aere asciuto et limpido, l'acque delicatissime, la città fondata in rocca, i cibi bonissimi, la gente ingegnosa, diuota, quieta, et benigna; non si sente nè paura nè rumor di Turco, ne si sa che cosa sia Goleta, nè si uede disegno del forte, nè si fanno discorsi se no tra qualche d'uno che sia stato in Italia: solo si sente la strettezza de' danari che tiene il re, et le gabelle che debbono pagar (*M.R.*, vol.1, p. 732).

En 1543, volviendo de París, tuvo la oportunidad de conocer otras ciudades italianas. En su camino, arriesgando su propia vida, pasó muy rápidamente por Trento y sucesivamente, Venecia, Rimini, Pesaro, Fano, Senigaglia, Ravenna, Ancona, Foligno, Castelnuovo y Padua:

El segundo fue y no el menor que andando una mañana por los Alpes entre la Ciudad Imperial de Ulma y Trento, neuaua mucho, y nosotros perdimos el camino [...]. El tercer beneficio y proprio mio que de Vuestra mano recebi en esta jornada, fue el hauerme guiado y lleuado solo desde la Ciudad de Rauena hasta Roma, con muchos y particuares faoures y regalos. Porque auiendo caydo malo el Padre Geronimo Domenech depuro trabajo y de auerse mareado mucho de Venecia a Checa, y no podido vomitar, y hallandonos en Rauena con muy poquitos dineros, y sin persona que nos conociesse, ni hospital enque aluergar, pareció que no auia otro mejor medio, para remediar aquella urgente necessidad, sino quedándose el Padre en un meson donde estaua, y con el Padre Lorenço, yo fuesse á Roma camino como de treintaycinco Leguas, auisasse a Nuestro Beato Padre Ignacio, paraque enbiasse algun socorro al enfermo que alli auia de aguardar. Con esta prissa passe á Rímini, Pesaro, Fano, y llegue á Senegablia, donde depura flaqueza y comer poco y trabajar mucho, me dio una gran calentura, y luego entendí la causa della, y me reprehendi de la poca confiança que tenia en Dios [...]. Con esta resolucion cene pobre; pero bastantemente, y gaste en la cena medio real y metij al puerto para embarcarme aquella noche para Ancona (f.25, 26).

Es evidente que debido a la escasez de comida y a los muchos caminos recorridos su cuerpo fuera bastante debilitado. Es muy probable que si no fuera por sus enfermedades, junto a su incansable deseo de volver a su tierra, probablemente,

nunca hubiera vuelto a España, también por las numerosas ocupaciones de la Compañía. Varias veces, la intención y voluntad de cumplir con todos sus obligaciones en los colegios italianos era mucho más fuerte que sus verdaderas posibilidades físicas. Con todas las enfermedades que le torturaban, durante sus viajes y en diferente etapas, encontraba hermanos o, incluso, italianos laicos que no pertenecían a la orden, que, le reconocieron y lo ayudaron; como ilustró en sus *Confesiones*:

[...] el P.^o Christoual de Mendoça español, y a otros tres hermanos Italianos que me conocieron y dieron limosna dos reales [...] y dieron me estos [otros] auisos que me ualieron mucho en aquel camino [...] (f.26)

En sus confesiones, el padre Cristoual López narra que en Florencia cayó enfermó y fue curado por la mujer de un médico florentino y que, siendo moza, nunca llegó a mirarle a la cara debido también a su voto de castidad:

Contaua el Padre, y con grande agradecimiento, de aquella señora en sus Confesiones, que le curó en Florencia, donde cayó malo viniendo de camino, que era muger de vn medico y le regaló grandemente en la enfermedad, la qual era moça y de buen parecer, que jamás consintió que le dexassen solo en el aposento estando esta señora, ny la miró a la cara, llegando ella misma a hazerle con mucho gusto todos los beneficios que su marido ordenaua (*M.R.*, vol. 2, p. 452).

El temor de poder cometer una flaqueza, provocada también por la belleza de aquella mujer joven y guapa, constituía un tal riesgo que le impuso mantener las debidas distancias (no le dejó ni siquiera que hiciera la cama) para no caer en tentaciones carnales ya que, como afirma el mismo Pedro en sus *Confesiones* manuscritas, tenía solo veinte tres años:

Porque la mujer del medico que era florentina y moça hermosa, con supiedad y feruor me quería seruir por su propria persona, sin consentir que mis compañeros nouicios ni sus criadas me hiziessen la cama, ni me diessen de comer y como yo era tambien moço como de 23 años temi mucho de mi flaqueza y de aquella Charidad, no parasse en carnalidad [...] (f.38).

Su dura castidad y obediencia fueron notorias en toda la región de Toscana. Existen múltiples anécdotas en sus escritos que retratan al provincial español en su «pureza» y decoro que destacaron entre la gente italiana:

Y despues, siendo ya el Padre visitador y prouincial en aquella prouincia, y auiendo allí colegio, la visitó muchas vezes por el agradecimiento y reconocimiento del beneficio reciuido. Le dixo la misma senora: ‘Padre, he notado que quando os curaua y érades muchacho y moço, nunca me miraste a la cara, y ahora lo hazéys, con lo qual aduerto el recato que entonzes teníades y la prudencia de hombre con que lo hazéys ahora’. (*M.R.*, vol.2, p. 453)

XI.1. La relación con la lengua italiana

Al igual que la mayoría de los jesuitas que vivieron en su tiempo, el padre Pedro Rivadeneira tenía un excelente conocimiento de la lengua italiana y de la latina, además de una claridad y elegancia indiscutible en el empleo de su lengua materna. Don Vicente de la Fuente explicó, en la introducción de su *Antología* citada anteriormente, que el padre toledano aprendió el italiano en los palacios aristocráticos de Roma cuando todavía era muy joven y con una predisposición hacia el aprendizaje de los idiomas. Se podría hablar más propiamente de una iniciación a la lengua que, sucesivamente, perfeccionó estando a contacto con el fundador de la Compañía. El mismo estudioso admite las dificultades que tuvo el mismo Ignacio de Loyola que, al contrario, y como se expone en el libro tercero de la *Vida de San Ignacio* escrito por Rivadeneira, se expresaba con «muy mal lenguaje italiano». Según afirma De la Fuente, fue el mismo San Ignacio quien ordenó, durante la acogida al padre Pedro como su secretario personal, la corrección de las faltas ortográficas, la frecuencia de escritura, la reproducción de circulares para que su *Perico* pudiera aprender a hablar y escribir correctamente el italiano⁴⁴⁰. Las suposiciones que el mismo investigador planteó, en 1952, a propósito de sus hipotéticas faltas de escritura si solo el padre toledano hubiera permanecido en el extranjero (eventualmente, también en latín), parecen ser un poco arriesgadas. Las numerosas epístolas al italiano que Pedro de Rivadeneira enviaba a sus superiores, y que se guardan en el *Monumenta Rivadeneira*, son un claro ejemplo de una constante e incansable actividad que el mismo padre toledano jamás dejó. Al padre Laínez, por ejemplo, le escribió a veces en italiano y en castellano, igual que a san Francisco de Borja. Hoy se cuentan casi ochenta cartas al italiano escritas de su puño y letras, pese a que escribir al italiano era un esfuerzo que, sobre todo al final de su vida, no pudo mantener, como aparece en las últimas epístolas que envió al cardenal Aquaviva. El 12 de septiembre de 1562 escribió una carta a Francisco de Borja, que empezó redactando en lengua italiana pero, por el cansancio y la enfermedad, pasó a escribir al castellano:

⁴⁴⁰ Vicente de la Fuente, *Biblioteca de Autores Españoles Op. Cit.*, f. VII.

De altre cose non scriuo, per hauerlo fatto pochi giorni fa longamente. Nell'orationi di V.R.^a et di tutti i Padri molto mi raccomando. Di Monreal 12 di settembre 1562.

Padre mío, V.R. perdone la mano, porque estoy algo fatigado de las calores, para las quales no basta Monreal, porque alrededor queman estas montañas, que me parece que nos quieren quemar biuos. (*M.R.*, vol. 1, p.458)

Como se ha hecho mención anteriormente, en la última etapa de su vida, escribir en italiano fue una práctica que representaba un ulterior sacrificio para el padre toledano. Durante este periodo prefirió emplear su lengua materna, del que siempre guardó su forma perfecta e incorrupta, a pesar de los inevitables italianismos e latinismos. De modo que, el mismo Rivadeneira, con gran educación y respecto, pedía contantemente disculpa al destinatario:

V. R. mi perdoni che lo scriuo in spagnolo, il che ho fatto, per intender' che la R. V. sa benissimo la nra. Lingua et per non straccarmi tanto scriuendo di mia propria mano trouandomi debole et con poche forze. (*M.R.*, vol. 2, p.188)

Muy singular son las *post datas* en las que escribe en castellano y que presentan un trato más coloquial e íntimo, dejando intuir, en la última parte de las cartas, un alejamiento de los esquemas rígidos para conseguir un tono más confidencial.

Casi seguramente, viviendo en Roma y practicando el idioma de la península itálica, el padre toledano debía no solo escribir directamente en italiano, sino también traducir muchas de las cartas que llegaban desde las Indias al idioma de Dante para que sus superiores pudieran entenderlas con facilidad:

Con esta también embío al D. Juan Páez algunas nuevas de las Indias de Portugal que este año hauemos resçeuido, para que si V.S. las quisieres uer, y los negocios del Consejo dieren lugar, lo pueda hazer. Van en italiano porque no ha hauido tiempo de traducirlas en romançe; [...] (*M.R.*, vol. 1 p. 218.)

El estudioso Eusebio Rey habló de un perfecto bilingüismo de Rivadeneira, y de una especial predilección para la lengua castellana. A esta afirmación es necesario añadir que, en algunas ocasiones, su italiano parece ser demasiado forzado. Esto se debió,

muy probablemente, a la continua búsqueda de perfección y de una terminología apropiada y culta para expresar oraciones más complicadas, como comentó varias veces a san Ignacio⁴⁴¹. No obstante, como dijo el estudioso Rey, no llegó a «toscanear, pero si a utilizar muchos latinismos, observaba que predicar en italiano representaba un límite y no solo por él sino también por el mismo Ignacio quien con tono de resignación le comentaba»:

«Pues Pedro, ¿qué harémos á Dios?» Queriendo decir que nuestro Señor no le había dado más , y que le quería servir con lo que él le había dado. Así que sus sermones y razonamientos no eran adornados con palabras de la humana sabiduría para con ellas persuadir, más mostraban fuerza de espíritu de Dios [...]⁴⁴²

A nivel lingüístico el padre Rivadeneira no creía mucho en la posibilidad de que un español, a pesar de que vivía en Italia durante varios años, al igual que el padre Salmerón, pudiera tener tanta eficacia, es decir, una perfecta capacidad retórica, un vocabulario rico y completo de palabras eruditas de manera que pudiera fascinar a los oyentes:

Yo no tengo perdida la esperanza, antes tengo la muy cierta que nuestro Señor nos a de ayudar, para lo qual pidimos ser ayudados de las oraçiones de V.R. yo y el Padre maestro Salmerón. El qual ha predicado hasta agora esta quaresma 3 ueces cada semana en italiano, con grande satisfación de todos los oyentes italianos y españoles; y éstos aunque an sido a las ueçes muy principales, huuieran, a lo que yo creo, sido más en calidad y cantidad si predicara en español [...] Importúnanle algunos caualleros que predique alguna uez en español; no sé lo que hará, pero si lo hiziere, no dudo sino que será con fructo y edificación. (*M.R.*, vol. 1, p.285).

Lo que se percibe de estas pocas líneas en italiano es su insistente deseo de introducir la lengua española en la Compañía que, como es notorio, era compuesta por muchos jesuitas ibéricos. El castellano en la visión del padre toledado, al igual que el italiano, era una lengua oficial que hubiera aportado más fuerza a los sermones y a las oraciones, incluso, daba una fuerte contribución a la construcción de la Compañía como ya lo estaba haciendo con sus miembros.

Muy interesante es cuanto se afirma en una carta al padre Borja enviada desde Brescia el 8 de junio de 1569. En este caso, el que escribe no es el mismo

⁴⁴¹ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma Op. Cit.* p. CVII, CXII.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 57.

Rivadeneira sino el padre Mariano. El italiano cambia ligeramente, parece ser más fluyente, y además se denota que no se trata de la pluma de Rivadeneira:

[...] Per trouarmi alquanto indisposto non scriuo questo di mia mano, ma di quella del P. Mariano per essere egli informato a pieno di questo negocio. (*M.R.*, vol.1, p. 639)

El mismo autor, por otro lado, termina la carta de su puño y letra en castellano y, casi como si no le quedara más remedio, expresa su desaprobación y su cansancio por lo que ocurrió con el padre Angelo, quien fue casi expulsado de la Compañía:

Io me hallo muy cansado y molido, porque este hombre es proprio para cansar y moler; y desde que uine a Bressa no e hecho casi otra cosa, sino hablar con él, o dél, y pensar lo que tengo de hazer para no afloxar en la fortaleza, ni perder punto de la suauidad, [...]. (*M.R.*, vol.1, p.641)

Todos los años transcurridos en Italia, y los muchos años en los que habló italiano y latín, le causaron un cierto temor a la hora de redactar sus obras, llegando casi a desconfiar de sus capacidades de hablar y escribir perfectamente en su lengua materna. En la frases sucesivas parece que Rivadeneira perciba una sensación incómoda a la hora de redactar un texto en castellano. Su estupor al ver que podía y sabía escribir perfectamente en castellano al llegar a España le resulta una novedad que sin duda no se esperó:

[...] de suerte que la experiencia ha mostrado que fue acertado el boluer a los ayres naturales y con la salud que he tenido: [...]. Porque auiendo yo salido de España de 12 años y uiuido tantos años fuera della, y predicado mucho en Italiano y en Flandes en Latin, sin exercitar mi lengua natural quien auia de creer, que yo pudiesse escriuirlo, que he escrito en Castellano, y en la accepcion que ha sido recibido; si Uos n no me hubierades mouido, y assistido y fauorecido con Vuestra gracia que hazeys eloquentes Las Lenguas de los que no saben hablar que llamays las cosas que no son como las que son [...]. (f. 56-58)

Incluso sus superiores dudaron de sus capacidades de orador en lengua española a no estar ya acostumbrado a hablar en su idioma materno. Concluyendo, su fuerte impulso comunicativo era tan incisivo que a los mismos padres no les importaba en qué lengua hubiese hablado:

Cuando le envió a Flandes, decían desde Roma: «Aunque en estas partes tenga mucho buen talento para púlpito en italiano y latín, no le hemos probado en lengua española. En cualquiera que sea, él es persona para proponer la palabra de Dios con espíritu y doctrina. La gracia y lengua no sé cuántoi le seruirá por no le haber probado en castellano. Allí se podrá ver [...] (*Epist. Mixtae* V, p.141.).

XI.2. Fundaciones, colegios y opiniones de las ciudades italianas

Como ya subrayaron algunos estudiosos, la vuelta de Rivadeneira a España se puede considerar como una fortuna para las letras españolas, puesto que, toda su obra entró con rigor en el mundo del clasicismo español. No obstante, antes de 1574, y exactamente durante casi treintaicuatro años, el padre toledano predicó, dio clase de retórica y cumplió misiones por toda Italia. Desde el norte hasta el reino de Sicilia, con una movilidad que, si se considera la época, resulta extraordinaria e, incluso, excesiva por sus enfermedades. Por otro lado, su persistencia deja entender una cierta severidad y, a la vez, la gran responsabilidad religiosa que tenía el padre toledano. Ni siquiera la influencia espiritual que, indudablemente, transmitió en las ciudades italianas a través de sus prédicas y escritos no debe pasar desapercibida. Pedro de Rivadeneira trabajó mucho para restablecer y ordenar la correcta disposición de las diócesis italianas y restituir las a la normalidad, sobre todo después de los excesos de algunos religiosos.

En el octubre de 1545 san Ignacio le mandó a estudiar humanidades en Padua (muy famosa gracias al trabajo de Lázaro Bonamico), en el Colegio de S.^{ta} Maria Madalena fundado por Andrés Lipomano donde, además, estudió filosofía en 1546 y teología durante 10 meses en 1549. Estuvo en esta ciudad durante cuatro años, hasta el julio de 1549, acabando sus estudios, viviendo muy humildemente y con extrema pobreza con 14 hermanos, italianos, franceses y españoles. Según Eusebio Rey, esta fue la última etapa del discípulo del santo de Loyola que, a partir de este momento, ya no recibió el soporte directo de su maestro. No obstante, Rivadeneira presentando una madurez y una preparación bastante elevadas, le mandó una larga instrucción, ordenando la vida de los estudiantes en el colegio⁴⁴³. Cómo haya podido impresionar con sus cualidades a los religiosos de la ciudad y no solo, lo explicó impecablemente san Ignacio en una carta al doctor Ortiz:

[...] Pedro de Ribadeneyra está en Padua dando mucho bueno olor de sí, tanto e costumbre como en el estudio, y persuadiéndome, si vive será para mucho y vero sieruo del Señor nuestro [...].⁴⁴⁴

⁴⁴³ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma*, Op. Cit. f. LVI, LVII, LIX, LX.

⁴⁴⁴ M.H. *Epistolae et Instructiones*, Serie IV, Vol. I, p. 359.

En sus *Confesiones*, manuscritas por el hermano Lopez, cuenta de los cuatros años en los que vivió en Padua con grande alegría y contento, y del peligro que corrió en el abril de 1548 durante un viaje a Venecia para encontrar a sus maestros, Laínez y Claudio Jayo. Se narra de un viaje en una góndola muy cerca de la tierra y de una gran tormenta que de repente sorprendió el barco llenándolo de agua, mientras que el viento lo empujaba hacia el mar⁴⁴⁵.

En el agosto de 1549 Ignacio de Loyola lo mandó a Sicilia para leer retórica en Palermo, donde se iba a instituir un colegio de jesuitas, ciudad en la que predicó durante tres años en la Parroquia de San Antonio Abad, situada justo en el centro de la capital siciliana⁴⁴⁶. Rivadeneira llegó a ser «el orador de moda con los sermones que todos los domingos predicó durante los tres años que estuvo en Sicilia, sin perjuicio de su cátedra de Retórica»⁴⁴⁷. El 24 de noviembre del mismo año se inauguró el Colegio en la iglesia de san Francisco donde tuvo la oportunidad de pronunciar la oración delante del virrey Joan de Vega, de los inquisidores y de otros ilustres señores de la ciudad. Es interesante observar la facilidad con que Pedro de Rivadeneira se sorprendió al contemplar la unión de razas, la tolerancia que había entre los lectores de diferentes naciones, a pesar de las grandes guerras que existían sobre todo entre España y Francia⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ “En Padua estuue quatro años en mis estudios en el Colegio de S.^{ta} Maria Madalena, que el Prior Andres Lipomano hermano del Obispo Luys Lipomano nos fundo. Uiviamos allí ala sazón como catorze, Ytalianos, franceses y españoles con mucha paz y concordia y con harta pobreza; pero con mucha alegría y contento [...] Estando aui en Padua fuy una vez a Venecia donde a la sazón estauan los padres Maestro Laynez y el P.^e Claudio Jayo [...] yuamos en una Gondola aliso de la tierra; y a la vuelta se leuanto una tormenta demanera que nuestra góndola se hinchia de agua y la fuerça del viento la lleuaua dentro de la mar, y nuestros padres se tuieron por perdidos [...] (f.37)

⁴⁴⁶ Tres años estuue en Palermo leyendo Retorica y siendo prefecto de estudios y predicando todos los domingo del año en la Parrochia de San Antonio Abad, que esta en el coraçon dela Ciudad, y con tener flacas fuerças vos me las distes [...] (f. 38)

⁴⁴⁷ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma*, *Op. Cit.* f. LXII.

⁴⁴⁸ En sus *Confesiones* narra de sus peripecias y de cómo consiguió evitar la persecución por los franceses: “Pero el mayor fauor que enesta jornada, Dios mio y esperança mia, nos hizistes, fue el guiarnos de Florencia a Roma dela manera que nos guiastes. Porque estaua a la sazón muy cruda la guerra entre el Papa Paulo 4^o y el Rey Chatolico don Phelippe el segundo. Los Españoles eran muy oberrecidos y maltratados en todas partes, el camino peligroso, y lleno de soldados y labradores que por dar gusto asus amos y aprouecharse dela ocasión, hazian agrauio a los pasajeros. Los franceses que tambien auian rompido con el Rey de España deupauan á Sena, y buena parte de aquel estado y nose podía passar por el. La Duquesa de Florencia Doña Leonor de Toledo y Don Luys de Toledo su herm.^o con quien yo lo consulte me aconsejaron que por ninguna cosa me pusiesse en camino, sino queria sin remedio perder la vida. Más yo confiado en la obediencia del P.^e M.^{to} Laynez que me mandaua yr, y en las oraciones de Nuestro Beato P.^e Ignacio, me parti de Florencia con mis compañeros a los 25 de Henero [...]. “Hallamos la ciudad de Roma con la guerra muy turbada [...]” (f.46)

[...] y porque la misma Charidad y union con que uiuimos nos daua fuerças para trabajar; que cierto era cosa propia de Vuestra mano y un retrato dela primitiua iglesia; uer Flamencos, Italianos, Españoles y Franceses en tiempo de tantas guerras, entre Francia y España uiuir entresi con tanto amor; como si no tuuieran más de un coraçon. Siete eramos los lectores que Leyamos, y cada uno de su diferente nación; [...] y con ser de tantas y tan contrarias naciones eramos todos una alma en Christo. (f.38-39).

La segunda vez que estuvo en Palermo fue el 16 de marzo de 1562. Ya tenía treintaseis años cuando recibió la carga de provincial y comisario de la misma provincia. Esta vez le ocurrió algo desagradable: fue asaltado y atrapado, junto a sus hermanos, por unos bandoleros que los llevaron y ataron en un bosque. Muy peculiar es la narración del mismo Pedro que subraya cómo hasta los ladrones fueron muy corteses con él por tratarlos con respeto desde el principio. Por lo que parece, durante los tres años y dos meses de su segunda estancia en Sicilia, el padre toledano recibió –a parte de los importantes cargos que le costaron mucha fatiga por las negligencias y los problemas que hubo en la misma provincia y a los que hubo de remediar–, grandes mercedes⁴⁴⁹. En las cartas se encuentran muchas noticias sobre la región, también de carácter histórico. Informaciones peculiares que se juntan a otras que refieren hechos más pertinentes a la Compañía, como la siguiente a propósito de la sequía que hubo en Sicilia:

[...] et la bona resolutione della consulta mandata de V.R.^a sopra le cose di Sicilia, la quale si come desidera aqua per non hauer piuuto molti mesi adrieto, quanto all'uniuersale, cossi nel particular' desidera alcuni boni suggetti mandati da Roma per impire li pergoli et le scole, che ne hanno bisogno. (*M.R.*, vol. 1, p.457)

En el reino de Sicilia, una de la ciudad que el padre Rivadeneira tenía más aprecio era Catania, muy probablemente por la devoción que la gente tenía a la Compañía de Jesús:

⁴⁴⁹ “Lo quarto, el dia que llegamos á Palermo (que como dixé fue a los 16 de Março) como nueue millas más aca de Palermo caymos en manos de salteadores y bandoleros que allí llamna furiscitos, los quales nos prendieron y lleuaron a un bosque fuera del camino y ataron al Correo [...]pero a mi siempre me trataron con grande cortesia por el termino que yo con ellos auia usado [...]. En Sicilia estuue esta uez tres años y casi dos meses y en todo este tiempo recebi de mi Dios grandes mercedes, y yo le [...] con grande descuydo, y tuue muchas faltas en el gouierno de aquella Prouincia, siendo Prouincial y siendo Commiss.o.” (f.51)

De Çaragoça^a venimos a Catania, la qual, Padre, es çiudad grande y muy abundosa y tan affiçionada en lo común a la Compañía (espeçialmente la gente prinçipal), quanto ninguna otra deste reyno (*M.R.*, vol. 1, p.508).

Las informaciones sobre el reino que se encuentran en las cartas a los superiores no siempre exponen la situación dentro de los colegios. Mucha veces son verdaderos reportajes que contienen detalles económicos y políticos del mismo reino; asuntos reales explicados en italiano, que dilucidan sobre el tesoro o la deuda que tenía la Corte en aquella época. Estas informaciones se encuentran en algunas cartas, como la siguiente, en el que el padre Rivadeneira envió al maestro Laínez el 20 de septiembre de 1564:

[...] La regia corte in Sicilia tiene molti debiti, delli quali paga a ragione de dieci, dodeci e quindecì per cento: i quali ha fatti gia sono molti anni , e continuamente fa per il gouerno e defensione di questo regno, trouandose il patrimonio regio molto essausto, e tutto impegnato. L'ordine che si è tenuto per fin qui in questi debiti è; che a capo dell'anno, se il re non può pagare, come ordinariamente non può si contratta con li creditori, et delli interessi decorsi fa capitale; et così d'anno in anno: di modo che in pochi anni cresce con li cambii et recambi tanto la somma ch'è cosa marauigliosa. Et dall'altro canto, gli bisogni et spese necessarie per gouerno et defensione del regno crescono di tal sorte, che non si uede speranza (a quel che dicono), di poter pagare questi debiti, anzi è necessario che cres[c]ono ogni giorno più, et che il regno sia ogni dì più aggrauato. Et si fanno molti altri disordini: si di vendere questi debiti a 35 et 40 per cento (del che ne seguita quel credito del re ua per terra, et si compra et uende per le piazze); si defraudi et inganni che vsano gli ufficiali regii, con modo però che non si possano prouare; si d'altri grandi inconuenienti, li quali sarebbe lungo raccontare. (*M.R.*, vol. 1, p.548).

En la presente epístola se ilustra cómo el rey, quedándose muchas veces sin dineros por culpa de las deudas, contrataba a unos acreedores aunque, por otro lado, las necesidades y los gastos del gobierno crecían tanto hasta agravar las condiciones económicas. Además, vender las deudas solo creaba otros desordenes y engaños por parte de los oficiales regios. Pedro de Rivadeneira observaba la pobreza extrema que encontraba a lo largo de su recorrido, quedándose pasmado y buscando vanamente soluciones:

[...] perchè io nelli collegii che ho uisto, non trouo commodità per questo qaunta uorrei; más sime questo anno che in Lombardia è carestia estrema; et in Brescia, Padoua, Venetia et Modena, non si ponno meter, perchè non ui sono schole per questo [...] (*M.R.*, vol. 1, p. 681).

No todas las ciudades italianas les transmitieron sensaciones positivas, sobre todo, relativas al futuro de la Compañía y a su transmisión. Milán, por ejemplo, entró en la categoría de ciudad poco acogedora y negativa para el desarrollo de la religión de los jesuitas, como se encuentra escrito en una carta al P. Laínez en 1557:

[...] agora scriuimos de Milán adonde el sábado pasado a 19 horas llegamos los tres sanos y buenos, y mañana, plaziendo a nuestro Señor seguiremos nuestro camino por uía de Sguízaros, que por ser más corto éste que el otro le tomamos. Aquí el mismo día que llegamos fuimos a uisitar al Archinto, al qual allamos en casa del presidente del consejo de Milán, que entonces estaua juntado por orden de don Juan de Figueroa, sobre el collegio o casa que pretenden hazer aquí de la Compañía; y en fin hasta agora nos pareze que ay poca manera para hazello, porque la ciudad de su parte no offreze nada; y no es marauilla, porque tiene poco conocimiento commúnmente de la Compañía, y está muy cargada de religiones. En conclusión, ellos querrían procurar una buena casa y iglesia que está en buen sitio, y no lexos del castillo, ni de lo habitado de Milán, que la tiene a su disposición el cardenal Farnesio, y que algunos de la Compañía començassen a uenir acá [...] y pienso que daría esto gran ruydo y edificación en la corte; pero V.R. uerá lo que más conuiene, y eso hará, que lo que aquí yo hago no es sino representar (*M.R.*, vol. 1, p.245-246).

Por lo que parece, el padre Rivadeneira no pudo hacer nada para levantar el «negocio» de los jesuitas en esta ciudad, famosa por tener varios conventos y diversas ordenes religiosas. Además, según cuanto se narra en la carta que se acaba de citar, él mismo no tenía un relevante poder decisonal en Milán. El mismo padre Juan de Figueroa estaba de acuerdo en que para instaurar un colegio para la Compañía, se necesitaba de una persona que fuera italiana y no extranjera, y una de las pocas soluciones consistía en la casa del cardenal Farnesio, muy probablemente cerca del castillo Sforzesco.

Pedro de Rivadeneira tuvo un conocimiento completo de toda la península italiana. En cualquier sitio en que estuvo, dejó su personal huella de positividad, estableciendo un gobierno y una organización impecable, gracias también a las cartas de sus hermanos de religión que le informaban, no solo sobre su condición sino también, sobre las características generales de las ciudades en el que vivían. Por citar un ejemplo, el padre Panteleo estando en Cosenza (Calabria), ciudad que debido a su cercanía con los montes de la Sila debió de tener un aire bastante frío y puro, le explicó que las temperaturas de la ciudad eran un alivio para las enfermedades:

Del P. M.^{ro} Hierónimo Doménech nos scriuió don Pantaleo a 27 de Nouiembre que hauía recaído la 2.^a vez en un casal fuera de Cosentia, lugar de buena ayre adondese hauía salido y que tenía poca esperanza de su uida (*M.R.*, vol. 1, p.255).

Siempre a propósito de Calabria, el padre Rivadeneira dio ulteriores detalles descriptivos de otra gran ciudad: Reggio Calabria. Una vez más, escribió al padre Láinez, en italiano, delineando características tanto ambientales como sociales. Explicó su penosa situación económica provocada por el peligroso enemigo que afectaba toda la península italiana, es decir, los turcos:

È dunque Reggio una città antichissima, et olim celebre, et hora ruinata. et abbruggiata molte uolte da turchi, nella quale per questo, e per non hauersi fortificato, et esserci poca giustitia, si patisce nell'habitatione, perchè non c'è casa sana; et nella prouisione del mangiare, la quale le più delle uolte bisogna portare da Messina; et hoggidí se non mandassimo del pane per li nostri fratelli (quantunque siano pochi) che stanno in Reggio, non n'hauerebbono, e si manda con stento. Si sta anchora con gran paura e spauento di turchi, perchè ogni uolta che uiene l'armata del turco, o alcun numero di uele inimiche, bisogna fuggirsene, et abbandonare ogni cosa, e tutta l'estate quasi fin'a questo tempo si sta in suspetto; e per questi rispetti c'è poca gente dentro della città, e la maggior parte mi dicono che sta nelli giardini e casali; sì che tutte queste cose mi pare che ce siano in contrario del farui colleggio.

Dall'altro canto u'è il seruiggio che si può fare a nostro signore Dio, per esser città molto imbrattata d'heresie, piena di uitii grandissimi, como homocidii, ussure, &, e stare tanto uicino di Sicilia, che fácilmente può saltare il foco, quantunque ui sia il mare, et in questo regno s'usi diligenza. C'è il buono aere, che certo è marauiglioso: perchè dormendo la gente per la piú parte in terra sotto le tegole, mangiando per delitie pane tristissimo, e di grano bagnato dal mare, e patendo tanti disaggi, pur uiuono sani, et io mi trouauo benissimo e sano, rispetto a quello che mi trouo ia Messina, perchè questo aere m'è molto contrario; e così pensó tornare a Reggio subito che mi potrò staccare dall'Ecc.^{za} del signore vicerè (*M.R.*, vol.1, p. 579).

Según su visión, Reggio Calabria era una ciudad que, a primera vista, presentaba varias contradicciones. La antigüedad y celebridad de sus palacios fueron quemados numerosas veces por los turcos, dado que, no consiguieron fortificarlos para defenderse de esta amenaza constante. Describió la falta de casas enteras y de comida que muchas veces se traía desde Mesina. Lamentablemente, la amenaza de los turcos⁴⁵⁰, que con las numerosas embarcaciones llegaban desde el mar, era tan

⁴⁵⁰ Conoció la amenaza de los turcos también al salir de Génova después que estuvo gobernando en esta provincia: "Estuue en Genoua gouernando y asentando la nueua Prouincia hasta los 20 de Mayo en que sali por mar con harto peligro de turcos que estauan cerca de nosotros [...]" (f. 50)

grave que cada vez eran constreñidos a huir y abandonar cualquier cosa, sobre todo, durante el verano en el que se quedaba muy poca gente a vivir en la ciudad. Siguiendo con estas caracterizaciones, resulta que Reggio Calabria era una ciudad donde la herejía constituía un peligro para la Compañía, así como los vicios y los homicidios. Por otro lado, el aire era muy agradable al padre toledano mientras que la comida, que por lo general consistía en pan mojado con agua de mar, causaba muchas enfermedades, aun así Rivadeneira se maravillaba de cómo la gente seguía siendo sana comparada con la de Mesina.

En una carta del 11 de febrero de 1587, año que representó su permanencia en España hasta su muerte, explicó al inquisidor, el Cardenal Quiroga, el influjo de la Compañía en Calabria. La inquisición general de los cardenales, que habían empezado con Paulo III, y sobre consejo de la Compañía de Ignacio de Loyola, su fundador, durante este periodo estaba «limpiando» toda la península italiana. Con especial énfasis, el Reino de Nápoles en el que, según el mismo autor, estaba empezando a «picar la heregía entre gente principal». Se atacó con la doctrina de los sermones del padre Salmerón quien mantuvo, desde el principio, una buena relación con el padre Rivadeneira. Incluso la Calabria, hasta Reggio (Rixoles), recibió el mismo tratamiento:

En Calabria auían quedado algunas reliquias de los hereges valdenses, o pauperes de Lugduno, las quales se reduxeron y se reconciliaron a nra. s.^a fee cathólica en número de quatro mill personas por medio del P.^e D.^{or} Christóbal Rodríguez de la Comp.^a, a quien embió el papa Pío 5, de s.^a memoria, con grande potestad para esto.

Loa hereges de s.^a Agatta, en fin de Calabria, se han refrenado o acauado con el colegio que la Comp.^a tiene allí cerca de Rixoles, el qual aceptó para este efecto, como ha aceptado otros con pequeña fundación en partes contaminadas de heregías para resistirlas, repudiando otros muchos con grandes y ricas fundaciones, porque no auía dello tanta necesidad. (*M.R.*, vol.2, p. 339-340)

Generalmente, las ciudades italianas reciben una gran descripción según la posición, relevante o menos de la Compañía, si fuera posible construir un colegio o expandir la propia religión, etc. En algunos casos, como para Montepulciano, ciudad de la Toscana muy cerca de Florencia, se encuentran detalles ambientales, sociales y antropológicos muy interesantes que demuestran las capacidades del padre toledano

de ser un gran observador y, a la vez, historiador. La población de este lugar, según el padre Rivadeneira, era muy incline a la religión y sabía perfectamente asociarla y fusionarla con la política y a algunos temas como el de la honra que en esta zona, como para España, tenía una indudable importancia. El ingenio y el carácter reposado y reflexivo fueron los rasgos que le llamaron la atención de la gente del lugar:

Secondariamente, perchè mi pare che Montepulciano, per quel ch'intendo et per quel poco ch'ho veduto, si atterra molto a propósito per far frutto in quella la Compagnia, sì per esser la gente politca inclinata a religione, di buoni giudicii et ingegni, et posati, gelosi dell'honore: le quali parti non si trouano fácilmente da per tutto; et così si vede che ha perso tempo la Compagnia [...] Quarto, perchè è in buonissimo contorno questa terra per far frutto nelli luochi vicini; et alli nostri viandanti molto opportuna per il passo. Quinto, perchè oltre la casa et la Chiesa tiene già pane et vino, oleo, frutta, legumi, etc., certi, per dodeci o più persone l'anno, et questo si perderebbe a fatto, senza altre cose quae sunt in herba. (*M.R.*, vol.1, p.345)

Además, parece que fue una tierra que bien se adaptó a la instauración de su religión, no solo por la gente sino también por las características que atraían los que pasaban por allí. Tenía abundancia de aceite, fruta, vino, pan, legumbre y todo lo que se necesitaba para el mantenimiento de los doce hermanos que iban a vivir en Montepulciano. Unos detalles muy parecidos a estos que se acaban de mencionar, los utilizó para la descripción de la ciudad de Sena y de los sieneses:

[...] che sono diuoti et hanno il ceruello di cantori, prendono grande edifficatione, et si muoueno a frequentar' la nostra Chiesa et a far lemosine agli nostri; di modo tale che, oltre l'edifficatione, questa arte è de pane lucrando; il quale per gratia del Signor non manca mai: anzi mi pare esser questa città molto disposta per crescer' in quella la Compagnia; et io per me tengo per certo che sarà questo il miglior collegio di Toscana, si qui si manda un predicatore; et col tempo non solo si stabilirebbe con casa et entrata, ma che potrebbe aiutar gli altri. (*M.R.*, vol. 1, p.350)

El altruismo y la generosidad de los sieneses le fascinó mucho. Desde el principio Sena se le presentó como un terreno muy fértil y en el que la Compañía pudiera expandirse. Tenía claro que hubiera sido el mejor colegio de Toscana (del que

sucesivamente aceptará el cargo de provincial de la región)⁴⁵¹, concretamente el central, que hubiera podido servir como soporte para los demás colegios, pero que necesitaba de un predicador apropiado. También juzgaba y evaluaba la ciudad según la caridad de la gente que veía. Le importaba mucho el trato que tenía con los religiosos, la posibilidad de crecimiento que tenía la población junto a la Compañía, escudriñaba cualquier rasgo que le podía ser útil para su proyecto de evangelización. Por ejemplo, de Florencia no estaba tan contento por la situación del colegio, es más, se quejaba por la falta de maestros que estuviesen a la altura, incluso, proponía cerrarlo para que la gente no dudara de la grandeza de la Compañía:

Digo esto, para que V.P. uea si será mejor, o proueer bien las scuelas de Florençia, si fuere posible y se juzgare conueniente, o si no, quitarlas del todo, para que por la falta que allí ay, no se uenga a creer que la ay en toda la Compañía. Allí a hauido algunos maestros insuficientes, otros scandalosos, y los buenos se an quitado, de manera que la cosa está en los términos que scriuo. (*M.R.*, vol.1, p.353)

Análogamente, remite informaciones al padre Francisco de Borja el 8 de julio de 1569 sobre la ciudad de Brescia y la preciosa oportunidad de fundar colegios:

Le ragioni che allegano, sono queste: prima, che tutta la città aspetta questo dalla Compagnia; 2.^a, che c'è grande giouentù in Brescia ben inclinata et propensa alla religione, et atta alli studii et gouerno; et tutte le religioni sono piene di bresciani, delli quali, per uia delle schole si tirarebbono molti alla Compagnia; 3.^o, che in Brescia non sono schole publiche ne maestri d'importanza; et certe academie che ui soleuano esser, nelle quali si educaua la giouentù, sono mancate, di modo che tutti correrebbono alla Compagnia, la quale per questa uia si guadagnarebbe gl'animi di tutta la città; 4.^a, che sarebbe questo meso per sepelir le calunnie passate, et sedar l'odio presente d'alcuni, et stabilir il luogo di S.^{to} Antonio, il quale per beneficio publico si risoluerebbe il coseglio di dar perpetuo alla Compagnia; 5.^o, perchè ci sono degli altri preti in Brescia che predicano et confessano, et fanno gli altri essercitii che facciamo noi, sebbene con manco fundamento di dottrina et prudenza, però con più apparenza di feruore, essortando a comunicarsi ogni giorno, etc. (*M.R.*, vol.1, p.658)

⁴⁵¹ “[...] y en acabándola de hazer me mando el P.^e acceptar el Cargo de Prouincial de Toscana que entonces se instituyo y se llamo por este nombre y agora es la Prouincia de Roma, aunque con alguna mudança. Auia a la sazón siete Collegios no mas en esta Prouincia, que son los de Genoua, Florencia, Sena, Montepulciano, Macerata, y Nuestra S.^{ma} de Loreto; [...]” (f. 50)

A pesar de la predisposición del pueblo a la religión de los jesuitas, que es el primer factor que buscó en todas las ciudades italianas, lo que también analizó era la condición de las instituciones públicas, ponderando su posición, el papel que desarrollaba y ulteriores detalles útiles para la Compañía. En Brescia, observó que las escuelas, que facilitaban la instrucción de los jóvenes, no eran un asunto público y además no estaba pobladas de maestros preparados y capaces de dar una perfecta educación. La falta de estas academias, como explicó en italiano, hubieran sido sustituidas por los colegios de los jesuitas de manera que la población, anteriormente contra la Compañía, volvía a confiar en ella y el odio y repulsión desaparecía gradualmente. Además, otro detalle que no pasaba desapercibido delante de sus ojos eran los religiosos, que pertenecían a otras ordenes y que, como ocurría en Brescia, no tenían ningún tipo de doctrina.

Sus críticas fueron, varias veces, dirigidas a las costumbres italianas de la época. Comparando las poblaciones de distintas partes de Italia, analizó las idiosincrasias encontrando curiosas similitudes entre las varias ciudades. Muy peculiar fue la comparación entre genoveses y sicilianos. Ambas poblaciones compartían, no obstante la distancia, una misma preferencia de sacerdotes con mucha experiencias y años:

La semana pasada scriuí que quiçá podrá uenir M. Domenico el de Montepulciano en lugar del P.^o Pascqual, más por darle a él descanso, que por pensar que fuesse apto para aquí; después acá uoy entendiendo que los geneueses son como los sicilianos, que miran mucho a las barbas y canas, y que sin ellas todos somos garzoncelli, y que conuendría mucho que uiniesse un sacerdote que las tuiesse, para confessar las mugeres, que aquí acuden muchas; y más acudirían y más principales, si no huuiessse esta falta de canas, que aun ésta nos haze guerra con los frayles quando uenimos a edificar, y esto me ha encargado mucho M. Paulo Doria. (*M.R.*, vol.1, p.361)

Muy curiosa es la información que se aprende de una carta al padre compatriota, y vicario de la Compañía de Jesús, Alfonso Salmerón a propósito de los napolitanos. Después de algunas informaciones y directivas relativas a unos sacerdotes y a los colegios de Florencia y Loreto, Pedro de Rivadeneira escribe desde Nápoles su opinión personal sobre la población de la ciudad partenopea. En la carta se evidencian, con estupor y critica bastante dura e intransigente, algunas manifestaciones de murmuradores y calumniadores de vidas ajenas que vio en los napolitanos:

En cuyas oraciones y de mis charísimos Padres Bouadilla, Simón, Madrid y Strada y todos los demás , mucho me encomiendo en el Senor, y también en las del Hr.º Paulo, al qual podra V. R. dezir de mi parte, que yo me marauillo mucho cómo estos napolitanos ablan tanto, ablando tan mala lengua.

De Nápoles 15 de Nouiembre 1561 (*M.R.*, vol. 1, p.421).

Por otro lado, la situación en el colegio de Nápoles le agradeció suficientemente, tanto por la acogida, como por ser proveído de estructuras y recursos necesarios para el propio mantenimiento. Muy pocos conventos en Italia estaban tan bien organizados:

[...] assi que hasta agora más costa que ganancia; hauemos dado al collegio de Nápoles; aunque nos tractan con tanta charidad y abundancia, siendo solicitador dello el P. e Xpóual., que en fin, bien se uee que nuestro Señor prouee, y que este collegio está muy bien proueydo, y abastecido más que otro ninguno de Italia. (*M.R.*, vol. 1, p. 424)

A pesar de la acogida y de las rasgos sociales, no era una ciudad en el que se sentía particularmente cómodo. Parece que se veía más en la prospectiva de extranjero que como persona perfectamente integrada en la sociedad partenopea:

Y en esto quedamos; aunque yo le dixe, que mejor harían este officio los regentes que no yo, pues era religioso y estrangero en Nápoles. (*M.R.*, vol. 1, p. 428)

En otra carta al mismo padre Salmerón se desprende que no solo Rivadeneira tenía un juicio negativo de la población de Napoles. El mismo padre, conterráneo de Pedro, anticipó en una carta su visión de la ciudad partenopea, señalando la «parlería» y «diablería» de Nápoles:

Ayer antes de comer rescibí la que V. R. me scriue açerca de la parleria o por mejor dezir, diablería de Nápoles; y luego después ablé a Patiño, y di sus cartas a Mardones. (*M.R.*, vol. 1, p.430)

Conocía perfectamente las situaciones de los diferentes colegios situados por toda Italia, tanto que, estando en España, fue capaz de aconsejar a los jesuitas españoles para los colegios instaurados en la península ibérica, de su gobierno y economía que tenían que ser independientes de la italiana. Fue así como desde Italia miraba a los intereses que la Compañía tenía en España:

[...] pues allá en Italia ay menos necesidad de nuestros dineros y sujetos, y en las otras prouincias septentrionales crecen cada día los obreros naturales que con igual suficiencia y virtud y letras son más a propósito para aquellas tierras que los nuestros, y podrán uiuir por sí y de su cosecha sin que les uenga la prouisión de acarreo; y si hasta aquí se la hemos dado, a sido a muy poca costa nuestra y gran prouecho suio y gran gloria de Dios y honrra de nuestra nación y Compañía. (*M.R.*, vol. 2, p. 322)

Evaluaba constantemente la situación en Italia, especialmente de las zonas más ricas, como las del norte, donde la gran cantidad de obreros que iba creciendo cada día más, y todos los recursos, cundían hasta la autosuficiencia de aquellas tierras, sin necesidades de dineros procedente de otros sitios, ni siquiera de la península ibérica que siempre contribuyó con su parte cumpliendo su deber con la Compañía.

No obstante, la obediencia hacia la Iglesia de Roma fue imprescindible para el padre toledano. Vivir en el respeto y subordinación de la «cabeza» del mismo Cristo era absolutamente indiscutible. Incluso, en los casos de hombres ejemplares como fue el mismo Jerónimo Savonarola, para quien, según Rivadeneira, no había más remedio que pagar con la propia muerte su desafío y falta de respeto a la Iglesia y, por supuesto, censurar sus escritos y sermones. Con estas palabras se dirigió al padre García Loaysa explicando la historia de la rebeldía de Savonarola a la Iglesia de Roma, de los hechos principales que ocurrieron y de sus inevitables consideraciones:

En tiempo del papa Alexandro 6.^o hubo en Florencia un religioso que se llamaba Fray Gerónimo Savonarola, varón de grande fama de santidad, letras y prudencia, y que verdaderamente hizo con sus sermones notables reformation en aquella ciudad; éste dió en hacerse profeta, porque muchos le tenía por tal y querer gobernar por revelaciones y profecías el estado de aquella república, en la qual por esta causa hubo grandes turbaciones y división, y por esto le mandó el Papa que no predicase. No quiso obedecer, porque decía que estaba más obligado a obedecer a Dios que le mandaba que predicase, que no al Papa que le mandaba lo contrario. Citáronlo a Roma y no quiso ir, prendiéronle y quemáronle, y con razón, porque no sólo no obedecía, pero enseñaba que no estaba obligado a obedecer a la cabeza de la Iglesia y al vicario de Jesu Christo, porque se encontraba con el mismo Christo; y si esto fuera verdad, tuviera razón; más no lo era, porque lo que le mandaba el Papa no era pecado ni contra el espíritu de Dios que él publicaba que tenía; y por la misma razón el santo Oficio de la Inquisición de Roma y de España vedó algunos sermones y obras de este Padre por hallarse en ellas rastro de desobediencia y mala doctrina [...]. (*M.R.*, vol. 2, p. 427)

A través de las cartas no solo exponía hechos ocurridos tanto en España como en Italia. Al mismo tiempo, conocía las situaciones y los asuntos de la Compañía, y también de diferentes partes del mundo considerada las misiones evangelizadoras que durante estos años cumplía la misma Compañía. Desde Roma observaba todos los diferentes contextos en que se movían sus hermanos de religión, las conquistas y las voces que llegaban desde la otra punta del mundo:

De las Indias hay letras in Portugal, más pocas nos han imbiado. Aquí las cosas del seruitio de Dios van bien y con calor y fructo; en particulares no me estiando. También en otras partes de Italia y Sicilia uemos lo mesmo. Auméntelo todo Dios nuestro señor para su seruicio. De Roma 24 de Henero 1558. (*M.R.*, vol. 1, p.266)

La influencia que llegó a tener en Italia es también visible a través de las disposiciones que durante el agosto de 1569, durante su estancia en Venecia mandó a ordenar para aquella casa:

Il tabernacolo della chiesa per esser di pietra è molto humido; però sarà ben fodrarlo di dentro acciochè il S.^{mo} Sacramento et le reliquie che ui sono dentro, meglio si conseruino. *R. Fiat de cipresso etfodrato de seta.*

La custodia e tropo piccola rispetto a gran concorso de communicanti. Potendosi, sara ben far una piu grande, acciochè non sia necessario consecrar tanto spesso i communichini. *R. Fiat.*

Gl'altari che stanno nel corpo della chiesa, sono molto incomodi per dir la messa nei giorni di concorso, et si sta con poca decentia sopra il sacerdote, etc. Sarà bene quando si farà il muro nuouo, ritirarli più indentro, o uero far attorno li cancelli con li balaustri. [R] *Sta ben. Quando si farano noui muri.*

Sucesivamente, mediante seis letras de alfabetos, expuso los puntos que había que modificar como: la división «silenciosa y sin escandalo» de los asientos de los hombres separados de las mujeres; la licencia de comulgarse como mucho a las mujeres casadas; la orden al sacerdote que al salir tenía que tener un pañuelo para dar el agua bendita a los que los necesitaban; que la confesión a las mujeres no podían practicarla los novicios; que el portal del colegio debía de tener una llave que los novicios no podían tener; que el maestro de los novicios tenía que mirar más a su trabajo y tener otro compañero; que había que reducir las raciones de pescado y hacer un listado de las cosas que se debía comer según las temporadas; que se debía invitar a forasteros más raramente y tener cuenta de la pobreza y caridad religiosa

una vez que se habían invitado. El padre rector tenía que ocuparse más de su oficio y no de las cosas que no pertenecían a la casa. Pedir limosna era conceso a la señoría solo durante los tiempos ordinarios. Los sacerdotes tenían que tener mucho cuidado y advertencia cuando hablaban de dinero; la puerta de la cocina tenía que estar cerrada; se podía llamar algunas veces a los hermanos y preguntar como se encontraban, etc.

XI.3. Mapa de los viajes de Pedro Rivadeneira a Europa



XI.4. Breve resumen de la Vida del P. Francisco de Borja

La *Vida del P. Francisco de Borja*⁴⁵² se suele considerar parte fundamental del «tríptico» de obras que llevaron a Pedro de Rivadeneira a representar una de las piedras angulares del mundo clásico de las letras españolas. Es indudable que esta obra, como declararon algunos investigadores, no tuvo la fuerte relevancia y el mismo gran impacto que la *Vida de San Ignacio de Loyola*. No obstante, se dio a conocer por toda Europa, gracias a las traducciones en latín (1596), francés (1596), italiano (1600) y alemán (1613)⁴⁵³. Durante muchos años se llegó a esconder su verdadero valor porque sucedida, en los años después, tanto por la obra del padre Juan Eusebio Nieremberg, como la del Cardenal Alvaro de Cienfuegos. De todas formas, como se atestiguó en otros estudios⁴⁵⁴, todas las obras anteriores y sucesivas deben al padre Pedro la mayoría de los datos e informaciones que se utilizaron y que personalmente el padre toledano iba recogiendo de su Padre General. Un claro ejemplo fueron los primeros escritos, que nunca se llegaron a publicar, que el padre Dionisio Vázquez, quien Rivadeneira siempre consideró como el biógrafo del maestro Borja, compuso sobre Francisco. También es verdad que si se leen atentamente las cartas de Pedro se percibe una intención de alejarse de la redacción de la obra que el padre Dionisio casi había terminado, gracias a sus apuntes e informaciones⁴⁵⁵. Era un trabajo desarrollado por otro hermano y, por lo tanto, no encontraba la razón para volverlo a retomar si no fuera por obedecer a sus superiores como ocurrió sucesivamente⁴⁵⁶.

La muerte del padre Vázquez pudo ser una excusa perfecta para que esta

⁴⁵² Se ha consultado la *editio princeps* de 1592 que se guarda en la B.N. de Madrid, con signatura: MSS/6525.

⁴⁵³ Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero Hispanoamericano (secunda edición)*, Tomo XVI, Barcelona, Librería Palau, 1964, p. 433-434.

⁴⁵⁴ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma, introducciones y notas por Eusebio Rey, S.I., B.A.C.*, Madrid, MCMXLV, p. 605.

⁴⁵⁵ “Y demás de esto, entendiendo que el P. Dionisio lo hiciera bien, por su buen talento, y por haber sido tantos años compañero de nro. P.^o Fran.^{co}, hice instancia a nuestro Padre general que le encargase el escribir su vida; hizolo así, y yo le dí los papeles que tenía, y los avisos que me pareció para que la obra saliese acertada”. (vol. 2, p. 111-115).

⁴⁵⁶ “[...] y estoy muy cierto que juzgado, que no puedo yo tener ocupación ninguna (que no sea de obediencia) que no la tenga por menos importante que ésta, y que mirando a mi inclinación y gusto, tendría por merced de Dios el querer su divina magestad servirse de mí y darme salud y fuerza para ello; pero el mismo deseo que tengo que esto salga bien, me hace temer que por mi flaqueza y edad no podrá salir de mi mano tan presto y tan bien como yo querría”. (vol. 2, p. 111-115).

obra, –que desde el principio fue rechazada por la censura⁴⁵⁷ que nunca llegó a pasar, probablemente por la poca idoneidad que el padre tenía para designar la vida de uno de los fundadores de la Compañía– volviera a ser redactada por Rivadeneira. A partir de este momento, tanto don Juan de Borja como, sucesivamente, el cardenal Claudio Aquaviva animaran al padre Rivadeneira para que publicara la *Vida* del santo Borja. La honestidad del jesuita toledano le llevará al rechazo inicial sin cumplir con el deseo de don Juan. El respecto para el padre Vázquez, en un primer momento, le impedía considerar la obra que eventualmente había de modificar⁴⁵⁸. Pero, por otro lado, no se sentía capaz de desobedecer al padre Aquaviva y a sus ordenes, ya que la obediencia fue uno de los valores básicos e incorruptible de su vida. Sus palabras en el prólogo al lector resultan bastante claras:

Me he movido a tomar este trabajo por obediencia de nuestro Padre General Claudio Aquaviva, que me lo ha ordenado y querido que a las dos vidas de los Padres Mestros Ignacio de Loyola, Fundador y primero Preósito general, y Maestro Diego Laínez, segundo General de nuestra Compañía (las cuales yo tengo escritas, publicadas e impresas), añadiese ésta del Padre Francisco de Borja que fue el tercero General de la misma Compañía⁴⁵⁹.

Un caso curioso es que no existe, o por lo menos no ha llegado hasta nuestro día, ningún mandato escrito por Claudio Aquaviva, ningún tipo de documentación, ni siquiera una carta⁴⁶⁰ que certifique lo explicado en la carta que se acaba de citar. La

⁴⁵⁷ “La primera, el parecerme que habiendo escrito el P.^e Dionisio lo que ha escrito, por orden de nuestro Padre general, y habiéndole embiado a Roma el libro, y estando en manos y examen de su P.^d, no conviene que yo ni otro ninguno de la Compañía se adelante y se quiera hacer dueño, antes que el que lo es se lo mande”. (vol. 2, p. 111-115).

⁴⁵⁸ “La tercera razón es, porque el P.e Dionisio a trabajado mucho en allegar y escribir lo que ha escrito, y esto está derramado y publicado por la Compañía y fuera de ella, y se sabe que él lo ha escrito; y si yo lo quisiese tomar y perfeccionar, como V. S. dice, o ha de ser para publicarlo en su nombre, y no sé si lo querrá hacer nuestro P.e, y le parecerá bien a V. S.; y si se publica en el mío, justamente podrá parecer que yo me quise aprovechar de sus trabajos, y como la corneja de Horacio vestirme y ornarme de plumas ajenas; y si no se enmienda el libro del P.e Dionisio, sino que se hace otro tomando la verdad de las cosas y mudando el estilo (como a mí me parece se debía de hacer) demás que no será tan pequeño trabajo como V. S. escribe, es inconveniente que hande en las manos de tantos el libros del P.e Dionisio por una parte, y que salga otro por otra: lo qual ni la obra en sí ni a mi persona, a mi pobre juicio, está bien”. (vol. 2, p. 111-115).

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 629

⁴⁶⁰ La siguiente carta que vamos a citar es la última correspondencia entre Pedro de Rivadeneira y el cardenal Claudio Aquaviva antes de que sea publicada la primera edición de la *Vida del P. Francisco de Borja*. Resale al 10 de octubre de 1592 y como se puede observar no se hace ningún tipo de mención a la obra: “IHS. De cosas principales no escriuo a V. P. porque lo superiores lo hazen, y otros muchos que no lo son, y parésceme que hago más seruicio a V. P. en no cansarle y cansarme sin necesidad. Agora, después de auerlo pensado y encomendado mucho a N. S.^{or}, he juzgado que la ay, y que deuo dezir con verdad y llaneza lo que aquí diré, por cumplir con el mandato de V. P., que me ha ordenado le escriua lo que me paresciere que conuiene al bien de la Compañía, y con lo que deuo a la

misma Compañía y a n. s.^{to} P.^e Ignacio, cuyo uerdadero y fiel hijo desseo ser. V. P. lo tome como de tal hijo, que zela el bien de su madre y la honra de su P.^e, y por la gracia del S.^{or} no pretende sino acabar en paz su peregrinación; y quando partiere deste destierro, dexar la Compañía con más quietud y observancia religiosa que al presente está.

La caýda de que estos años ha dado la Compañía no ay para qué yo lo diga, especialmente a V. P. que la sabe solo mejor que todos nosotros juntos. Tampoco ay que tratar que conuiene poner remedio, pues los ciegos lo uen; ni que persuadir a V. P. que le ponga, pues creo yo que no ay ninguno en toda la Compañía que más le desee y procure. Toda la dificultad está en hallar el camino, para conseguir lo que tanto se desea; y porque ueo que algunos les paresce que lo sería el hazer congregación general, y a otros que no, y los unos y los otros traen sus razones para persuadir lo que les paresce, quiero yo representar con toda sujeción a V.P. lo que se me ofresce acerca deste punto, por ser tan importante, y agora el propio tiempo para determinar lo que se deue hazer.

Yo, Padre nuestro, no soy amigo de extremos ni de mi parescer, ni querria que en las cosas vniversales y comunes, y que tocan a todos, ninguno se casasse con su proprio juicio, y fuesse porfiado y tuuiesse sólo por acertado lo que él le paresce, y condenasse lo que otros sienten por ser contrario; sino que, pues por la gracia del S.^{or}, todos tenemos voluntad de acertar, oigamos a los otros y pensemos las razones que traen, y las confirmamos, y sólo mirando la mayor gloria de Dios y bien de la Compañía, se escoja lo que se juzgare que más conuiene para este fin. Y assí juzgo in Dominio que V. P. deue primeramente hazer oración, como creo que la haze, y mandarla hazer por toda la Compañía por este negocio, para que N. S.^{or} le encamine como uee que más conuiene para su gloria y bien de la misma Compañía. Los 2.º, que le deue consultar con las personas graues y fieles y prudentes de la prouincias, y que saben el estado de la Compañía; porque por ser tan uniuersal y tocar a todos, paresce que es bien que se communique con muchos, y que no sean solos los P.^{es} asistentes y los otros P.^{es} que están aý en Roma los consultores, por que no se dé ocasión de juzgar que o son interesados, o que no uen las necesidades principales que au en cada prouincia, o que por uer inclinado a V. P. a la una parte o a la otra, siguen su inclinación. Lo 3.º, que para que los consultados puedan mejor dezir su parescer, les embíe V. P. todas las razones que ay in utramque partem, para que, añadiendo cada uno las que a él se le offrescieren, juzgue deste negocio con más comprehensión. Lo 4.º, que les mande que sin comunicarlo con nadie sino con Dios, cada uno escriua lo que siente, a V.P. secretamente; y después, vistos los paresceres de todos, teniendo respeto a la calidad de cada uno, y más de los de las prouincias donde está el mayor daño, se podrá resolver V. P. en lo que juzgare que más conuiene, y no podrá dexar de ser acertada la resolución que se tomare con este acuerdo y consejo.

Este es el camino llano y usado en semejante negocios, de nuestros s.^{tos} P.^{es}, y ninguno se pondrá quejar que V. P. no toma consejo de las personas que le pueden y deuen dar en cosa tan importante, o que no sigue el suyo. Y las personas graues de las prouincias fueren de parescer que no aya congregación general, ellos mismos persuadirán en las congregaciones prouinciales que no la aya, y con esto se asegura lo de los procuradores; y si dixeran que es bien que la aya, y este fuere el más común sentimiento de la Compañía o de las más sana y más graue parte de ella y V. P. le tuuiere por bueno, podrá convocarla congregaración general, sin aguardar que los procuradores la conuocquen, porque assí conuiene al honor y autoridad de V. P. y a la unión y bien de toda la Compañía. Y para seruirle más en esto, embió aparte en otro papel las razones que a mí se me ofrecen para el sí y para el no⁴⁶⁰.

También me paresce que en caso que se determinasse V. P. de hazer congregación, deuría ser a tiempo que en las congregaciones prouinciales, que se han de celebrar el año que uiene, se eligiesen los que huuieren de yr a la congregación general, por escusar lo que podría suceder en la congregación de los procuradores. Dios guíe en esto y en todo a V. P., en cuyas oraciones y s.^{tos} sacrificios mucho me encomiendo. 10 de Octubre, 1592.

Por estar aún flaco y conualesciente de una enfermedad que he tenido estos días, no ua esta de mi mano, y confieso a V. P. que ha muchos días que he estado pensando de hazer esto, y que lo he dexado por auer entendido que tienen por sospechoso e inquieto esos P.^{es} asistentes a los que tratan que es bien que se celebre congregación general o lo ponen en duda; y aunque yo no lo puedo creer, porque sé su religión y prudencia, todauía, como me ueo al cabo de mi jornada, querría, si el S.^{or} fuesse seruido, acabarla en paz, sin dar ocasión a nadie de inquietarme con falsas sospechas y indicios, como algunas uezes se ha hecho conmigo y con otros. Pero hallándome estos días malo (como he dicho) y examinando sobre este punto mi consciencia, me parecía que nuestro s.^{to} P.^e Ignacio me reprehendía porque no hazía con V. P., que es su successor y ministro, como lo fué él de X.º, lo que si él biuiera yo diziera sin ninguna duda con él, que es, representarle con uerdad y llaneza lo que siento, y tener por más acertado lo que otros más prudentes juzgaren, y más el superior, a quien no ay duda sino que el S.^{or} comunica con más abundancia su luz. Esta razón o reprehensión de

única petición verdadera que queda hoy en día, es la escrita de puño y letra por Juan de Borja. El mismo Rivadeneira admitió que, además, tuvo que obedecer al querer de otros superiores de la Compañía, así que su respecto le impidió declinar la invitación. La hipótesis de la intencionalidad del padre toledano de construir un «bloque histórico», es muy poco probable, al igual que la existencia de un plan escondido, pero sí, en el respecto de las ordenes impuestas. El hermano López, en las *Confesiones* manuscritas, habló de unas informaciones que eran «sepultadas» y que el mismo Pedro rescató y, con su impecable capacidad de observación, empezó a redactar la obra:

Escriuió assi mismo la vida de P.^e Fran.^{co} de Borja tercero general nuestro con el consuelo y satisfacción de toda su familia, y de todo el mundo que se puede dezir. Con las quales hizo como una historia de treintaydos años de la misma compañía, y dio luz de muchas cosas que hasta que el las descubrio, estauan como sepultadas. y fuera imposible por otromedio que el uyo saberse, por no tener la memoria y obseruacion de las cosas, que el tenia [...] (f.83)

Por lo que concierne a la publicación parece que, ya a partir del 4 de septiembre de 1590, el padre Rivadeneira tenía acabada la obra que solo necesitaba de unas correcciones. Mientras que se tramitaba la censura de la *Vida del Padre Laínez*, se publicó, en 1592, la *Vida* de Francisco de Borja y, dos años después, se volvió a publicar en Madrid, junto con la san Ignacio y Laínez. Como es notorio, la disposición y el esqueleto de los tres ejemplares es casi idéntico, quizá tengan una estructura descendente, como algunos estudiosos notaron, pero más por la importancia que han tenido los fundadores que por la forma del texto y del contenido.

De los tres personajes y maestros de Rivadeneira, Francisco de Borja es el que tuvo menos relaciones con el padre toledano. Existía una cierta distancia que nunca se llegó a eludir, y esto se denota muy bien a través de sus correspondencias. Borja, quien confiaba plenamente en Rivadeneira, le veía como un apoyo seguro y estable, como si fuera una persona que pertenecía a su «familia», y que era imposible que lo traicionara de alguna manera. Existía entre ellos un cierto tono de respeto, de estima pero con mucha más énfasis por parte de Francisco de Borja. En la obra se

n. P.^e ha cauado tanto en mí, que luego he querido escreuir esta, sin aguardar a tener fuerças para escreuirla de mi mano. Y he dicho esto con esta llaneza, para que V. P. entienda que le tengo en lugar de Iesu X.^o, y que desseo obedescerle y seruirle de la misma manera que a nuestro s.^{to} P.^e Ignacio, que es todo lo más que yo puedo encarecer. A V. P. pido su bendición, y que de mí crea más a mí que a nadie; y que me alcance del S.^{or} gracia para acabar bien esta peregrinación”. (M.R., vol. 2, p. 141-145)

advierde la presencia de Pedro a través del «Yo» que, varias veces, sale de los acontecimientos narrados dando un toque sin duda personal e íntimo; por otro lado, son casi ausentes las opiniones personales de Rivadeneira que se limitó en narrar los hechos históricos.

No es este el lugar para hacer una comparación entre las ediciones de la *Vida* del santo Borja que se publicaron hasta ahora. Parece ser que la obra de Rivadeneira, según la mayoría de los críticos, sea la más seria y pobre de anécdotas, a pesar de que muchas informaciones fueron sacadas de la *Vida* redactada por el padre Dionisio y no solamente⁴⁶¹ en esta. Muchas veces se consideró un plagio pero, sin duda, las intenciones del buen padre toledano fueron completamente diferentes.

Como es notorio, la obra se divide en cuatro libros que representan las fases fundamentales de la vida del maestro Francisco. En el primer libro se detalla la renuncia a sus riquezas y la consecuente entrada en la Compañía de Jesús; el segundo, del nombramiento a General de la Orden; el tercero, su posición como General llegando hasta su muerte y, el cuarto, sobre las virtudes que tenía el mismo Borja. A partir de la aprobación, el libro promete encerrar una «doctrina sana y católica», así como la elegancia de la exposición, notoriamente reconocida por todos los estudiosos de Rivadeneira, un rasgo evidente y, sin duda, impactante a cualquier lector que se acerque a la *Vida del P. Francisco de Borja*. Sobre consejo del padre de Francisco, Juan de Borja, Rivadeneira explica a uno de los ocho hijos que tuvo, llamado Carlos, que la dedicatoria del libro tenía que ser dirigida al rey⁴⁶². Además, se le debía enviar la primera edición que ya tenía corregida y que, sucesivamente, Carlos tenía que entregar al mismo rey⁴⁶³. Al terminar la obra, el padre toledano parecía estar bastante

⁴⁶¹ “[...] Y cierto que con el deseo de cumplir con estas tres obligaciones, no creo que ninguno me hace benta, y en menos que V. S. Me escribe de la vida de nuestro Padre. Entendiendo yo lo que importaba al mundo representarle sus admirables y heroicas virtudes, y la gloria accidental que se le seguiría de muchos la imitasen y se aprobechasen de sus exemplos, he puesto algún trabajo en que se recogiesen y escribiesen; y así luego que nuestro Padre se fue al cielo, procuré que las personas que más le habían tratado y sido sus compañeros, como los Padres Bustamante, Rodríguez, Dionisio, Gaspar Hernández y el Hermano Marcos, cada uno por sí escribiese lo que sabía; y que todo se diese al P.º Gaspar Hernández, para que él lo entendiese y dilatase, como lo hizo. Y venido a España he tenido cuidado que se juntase con esto lo que en Gandía y en otras partes se pudiese saber; y hablé sobre ello a la Madre abadesa y al Marqués de Lombay, y muchas veces al S.º D.º Thomás, y he hablado y escrito a algunos Padres de Valencia para que lo solicitasen” (vol. 2, p. 111-115).

⁴⁶² “Al señor don Juan parescio que este libro se dedicasse al rey (que yo, cierto, no auía pensado en ello), por las razones que yo digo en la carta dedicatoria a su majestad; dixele a su señoría quando me lo propusso, que el libro y el autor eran de V. E. y suyo, y que por seruirlos yo auía tomado este trabaxo: que haría lo que me mandassen; y assí hize lo que me ordenó el señor don Juan”. (*M. R.*, vol.2, p. 165-166).

⁴⁶³ “El qual he querido que sea el primero que se dé a nadie, como es razón; y para poderlo hazer, le embío antes de acabar la impressión, que enacabándose se aurá de dar a sus majestades del rey y de

seguro de lo que había escrito. Conocía al padre Francisco perfectamente, de modo que, no tenía que encontrar expedientes particulares para que la obra saliera con tanta riqueza de imágenes e ilustraciones puntualizadas, y con la «llaneza propiedad y grauedad del estylo», así como la juzgaron las personas que tuvieron la oportunidad de leerla y consultarla antes de la impresión⁴⁶⁴.

Siendo una obra que pertenece a la hagiografía, lo que se intenta dar a conocer, a parte del vida del maestro Francisco, es el buen ejemplo. Simbólicamente podría ser el principio de una hipotética conversión, o bien, una emulación de las virtudes de los santos. Utilizando las palabras del mismo Pedro, la obra es indudablemente un «claro espejo en que nos mirar», con el que comparar las propias actitudes, los defectos, las imperfecciones, etc.; contemplando las increíbles virtudes y acciones del santo Borja el cristiano se podía esforzar en emularlas. Todos podían hacerlo, sin ningunas distinciones de clases sociales por que, según la visión del padre toledano, existía un principio de igualdad una vez que el cristiano se enfrentara a la divinidad. La obra es una invitación a desnudarse de la riqueza material y a acoger la pobreza del Creador como en su época hizo el rey Pipino, hijo de Carlos Magno. El universo de Francisco presentado por Rivadeneira, consistió en renunciaciones, privaciones y, como dijo varias veces, lo que importa era «vestirse de la pobreza», «abrazar la pobreza».

Desde el primer capítulo se intuye que todo está envuelto de santidad y que el destino de Francisco se proyectó hacia la devoción y el total abandono en Dios, renunciando a su estado de riqueza: «Bendito sea Dios que me ha librado de caballos, y de cavalleros». El libro trata casa episodio ocurrido en la vida del beato: del peligro inicial del parto, por el cual se dijeron oraciones, a la devoción de la madre para san Francisco y, supuestamente, el voto para tener un hijo varón y al que se le hubiera asignado el nombre del famoso santo. Toda su infancia fue embebida de la doctrina cristiana que pronunciaba todos los días, desde los sermones a la palabra de Dios. Las personas que lo rodearon y educaron, desde muy pronto le iniciaron a los

la emperatriz y al señor Soto &. y quisiera auerle podido embiar antes de imprimirle, para que V.E. le corrigiera [...]». (*M. R.*, vol.2, p. 165-166)

⁴⁶⁴ “Los que han visto este libro (que no han sido pocos ni poco graues y doctos), alaban la verdad de la historia, la elección y disposición de las cosas y la llaneza y propiedad y grauedad del estylo. Yo creo que dizen más de lo que es; pero vna cosa puedo assegurar a V. E.: que he tenido deseo de acertar y de seruirle, y de no dezir cosa que pudiesse offender o desagradar a nadie con razón; y que lo he supplicado mucho a N. S.or; y si me ha hecho la merced, la reconozco de su mano por los merescimientos y oraciones de nro. s.^{to} P.^{mo}”.

ejercicios del caballero cristiano, figura clásica que pertenecía a la tradición de la época, a los que el joven Francisco, por su rango, no podía sustraerse. El constante disciplinarse después de la oración, y desde pequeño, fue un claro sinónimo de su santidad, así como los «toques» que percibía y que lo acercaban, cada vez más, al mundo espiritual. Lo más peculiar en Francisco, según narró Rivadeneira, era conciliar perfectamente la doctrina del perfecto cristiano, con las practicas que conllevaba, y con los ejercicios espirituales («los otros entre sí»), demostrando, como *exemplum*, que una cosa no excluía la otra y que ambos podían convivir:

[...] que en ellos hallará el Christiano Lector un biuo retrato de vida Christiana y perfecta: el cauallero para su estado, y el religioso para el suyo. [...] Aquí aprenderá el cauallero mancebo las ocupaciones que deue tener, y las armas con que se ha de defender de los asaltos de Satanas, y de las blanduras de su carne. (Lib. IV, cap. VIII, p.140).

Incluso su formación cultural fue religiosamente impecable. Rechazó desde el principio los libros que eran considerados profanos consultando solo los devotos y ricos de historias de santos, así como los del Nuevo Testamento de los que gustaba particularmente. Además, en los momentos más aborrecibles como el justiciar a alguien, el padre toledano mostró cara piadosa y compasiva «mandaua a decir vn trentanario de Missas, por cada vno de los que mandaua justicia (p.21)». Comenzando todo los días con la meditación a través de la oración vocal, acababa por mortificar y disciplinar su cuerpo por la obligación que tenía con la orden de Santiago del que fue comendador. Las muchas horas de oración le proyectaban hacia su Dios, al que se dirigía y en el que se absortaba; las continuas abstinencias y restricciones resultaron al padre Rivadeneira algo inaudito, como la mortificación con cilicio, las penitencias, etc. Otro rasgo que se destaca, y que ya se trató a propósito del *Gracioso convite*, fue la frecuencia de la Comunión que era el sacramento, así como la Confesión, que solía practicar muy a menudo y por el que la gente le criticó ampliamente.

El abandono a la pobreza y el vivir en plena humildad parece ser un concepto persistente en la obra que se repercute también en la aristocracia de la que Francisco era indudablemente parte, a pesar de que siempre se alejó. Hasta sus criados fueron obligados a oír misa y rezar el rosario cada día: «toda su gente y compañía, parecia más vna congregacion de religiosos, que de criados de señor»

(p.53). Sus amigos ofrecían incluso limosnas y oraciones porque él lo deseaba. Su ingreso en la Compañía, que en aquel periodo no fue tan apreciada como lo fue después, marcó de forma decisiva su vida. Tomando conciencia de su profesión, decidió acercarse más a la divinidad aumentando la oración, las mortificaciones que practicaba por la noche, cuando toda su gente estaba dormida, su constante ayuno anual, etc., que ya parecían excesivas. Todo se convirtió en una especie de fenómeno «mediático» de la época, sobre todo en su tierra, Gandía, donde acorrían numerosos a visitar al «santo Dunque». La resonancia de este fenómeno fue probablemente una de las principales motivaciones que empujó los editores a la publicación de las traducciones de la *Vida del P. Francisco de Borja* y, por supuesto, en Italia, donde influyó la presencia del cardenal Aquaviva como se examinará en las páginas sucesivas y más detalladamente.

A propósito de Italia, durante toda su vida, Francisco temió que el papa le hiciese cardenal en Roma. El beato de Gandía jamás quiso que le fuera asignado este cargo y al principio tuvo que renunciar a sus viajes al Vaticano para evitar que le veniera ordenada esta gran obligación y responsabilidad que no sentía poder sostener. En 1550, decidió marcharse hacia la grande *urbe* para ver al papa y tener la oportunidad de visitar las reliquias y los santuarios ya que se celebraba, durante este año, el mismo jubileo. De la descripción de Rivadeneira, parece que en Italia el santo español fuera muy reconocido:

En Turin fue tan regalado, que no pudiendo su humilde espíritu sufrir aquel tratamiento de su persona, se determinó de salir de allí, y no hazer caso de su necesidad corpora (Lib. III, cap. XV, p.174)

Transcurriendo cuatro días en Ferrara, y otros dos en Florencia, fue agasajado por el duque Cosimo de' Medici y lo mismo ocurrió en Roma, donde le acogieron con grande ceremonia contra su voluntad. Visitó el monasterio de Loreto que en aquel tiempo era símbolo de devoción para toda cristiano, italiano y extranjero. Esta fue otra etapa muy importante en la vida de Francisco que señala la creación de la Compañía de Jesús, junto con su fundador san Ignacio de Loyola, quien conoció por primera vez proponiéndole, sin resultados positivos, el nombramiento a Fundador de la misma Compañía. En Roma vivió, en primera línea, la vida del sacerdote, celebrando su primera misa en 1551, y continuando su practica

de oración y mortificación:

Salía con vnas alforjas al cuello, á pedir limosna de puerta en puerta: y como ya la gente lo conocia, o, por auerle vuisto, ò por la fama de su uida, era cosa de uer la deuocion y ternura con que salian de sus casas á darsela (Lib. II, cap. I, p. 56).

Además, daba clase a los niños de oración, visitaba monasterios, sirviendo como ejemplo a todos los religiosos que tuvieron la oportunidad de conocerlo. La admiración para el padre Francisco procedía por varias naciones. Hasta en Portugal fue célebre su pasaje a la vida contemplativa hecha por oraciones y meditaciones de los oficios divinos. Rivadeneira evidenció las cualidades de sus sermones que pronunciaba sin «ningun humano artificio, ni afectación de palabras», lo que intentaba, consiguiendo bastante éxito, era que los oyentes se apasionaran a la virtud acercándose a Dios y a la riqueza del mundo espiritual. Además, fue modelo de vida ejemplar, «muchos reformaron sus vidas por su consejo, è industria», tanto que el santo de Loyola le nombró Comisario general de España e India. La gente le veía como un inquisidor de sus conciencias, de sus vidas, alguien que observaba sus acciones equivocadas.

Lo que más llamó la atención al padre toledano fue observar cómo el Duque de Gandía, poseedor de grandes tesoros y riquezas, decidió quedarse en la pobreza renunciando a todo, comiendo poco y durmiendo por el suelo, aumentando sus disciplinas solo por verse superior después de los cargos que recibió de san Ignacio. Ni las persecuciones que hubo en este periodo le afectaron.

En el libro tercero, Pedro de Rivadeneira se centró también en la fortuna que tuvo la Compañía, en su expansión a la India y a Japón, también de los martirios de los padres de la Compañía, examinando la importancia que han tenido tanto las instituciones de los jesuitas como sus estudiantes en toda Europa:

Solamente se auian estendido, y derramado los nuestros por la India Oriental, y llegado alas puertas de la China, y fundado casas, y templos en el Iapon, con el fruto que se sabe (Lib. III, cap. VI, p.140).

Naturalmente, discurrió sobre los negocios a los que, a partir de la entrada en la Compañía del padre Francisco, debió interesarse para sacar provecho a los jesuitas. Enviaba a los padres para que pudieran cumplir misiones en diferentes tierras,

teniendo mucho cuidado en organizarlas, ver las zonas donde más hacia falta. Por ejemplo, en Nápoles, donde la herejía representaba un peligro constante:

Embió à diuersas partes padres de la Compañia, para negocios importantes del seruicio de nuestro Señor, y prouecho de las almas . Entendio que en algunas partes remotas de Reyno de Napoles auia algún numero de herejes de las reliquias de los Valdenses, ò Pauperes de Lugduno y que por su ignorancia, y por no tener quien los desengañarse perseueran en sus errores [...] (Lib. III, cap. IV, p.134)

La oración, compañera de la mortificación, era uno de los fundamentos de la Compañía junto con los Santos Sacramentos. Igualmente lo eran las contradicciones y las persecuciones y, principio central de la vida de Francisco, la obediencia. Tal y cual como la describió Rivadeneira, la oración era algo imprescindible, «perdió las muelas por tener la boca cerrada». Buscaba a la divinidad en cualquier sitio, quedándose muchas veces en este proceso de transportación que preocupaba a los hermanos por que lo juzgaban malo para su salud. La tensión mística fue algo que se explicó detalladamente en la obra y que, al mismo tiempo, asombró al padre toledano que intentó más veces ilustrar esta división entre el alma y el cuerpo.

No podía faltar en la *Vida* la descripción de la muerte del padre Francisco que quiso, en sus últimos días, acabar su existencia en la «santa ciudad» de Roma, y más propiamente, en la casa de la Compañía. No se evitaron ni siquiera los detalles físicos y las circunstancias en el que exhaló su último respiro, «echando afectuosos, y amorosos suspiros del alma, la dio á su Criador, y passò desta vida el dia de S. Geronimo».

De todas formas, sería limitado encerrar la *Vida del P. Francisco de Borja* solo en un catálogo hagiográfico. Aunque es el carácter central de la obra, en ella se contiene un número muy importante de datos históricos (casi todo el corpus del padre Pedro es netamente histórico), que reflejan la situación del entorno de Borja. A través de ellos se aprende, por ejemplo, que en 1520 los españoles vivieron el «levantamiento y alboroto de las comunidades» (p.3); que al cabo de un año «sucedió un temblor de tierra tan espantable» (p.5); que durante el año 1536 en «la guerra de Prouença, en la qual el Emperador entró en persona del grande exercito» (p.13); que en 1539 «murió la Emperatriz donña Ysabel el primer dia de Mayo: dexando al Emperador muy lloroso»(p.16). No solo se encuentran datos histórico relativos a España, sino también a otros países como Portugal donde se relatan

tempestades, epidemias procedentes de la India, naufragios etc.:

Llegó a Lisboa no sin grande peligro, por vna furiosa tempestad que súbitamente se leuantó al passar del rio Tajo desde Aldea gallegas en la qual perecieron al mismo tiempo algunas barcas cargadas de gente. [...] Esta tempestad fue la que uino desde los ultimos términos dela India Oriental, y truxo de ella aquel pestilencial catarro, que començando aquella noche en Lisboa, cundio por gran parte de Europa, y se lleuò desta uida gran numero de gentes el Septiembre del año de mil y quinientos y cinquenta y siete. (Lib. I cap. XVII)

Además de algunas persecuciones que subieron los jesuitas en Valladolid y en Sevilla:

En el mismo tiempo que el padre Francisco se ocupaba en negocios tan importantes, y tan prouechosos para la republica, se leuataron en España algunas persecuciones contra el, y contra los demás de la Compañía, especialmente en Valladolid, y Sevilla. (Lib. I, cap. XIX)

En la *Vida* son visible, además, noticias históricas relativas a la situación en Italia durante el periodo en el que el Padre Francisco hizo su primera visita, es decir, a partir de 1550. En esta manera, el padre Rivadeneira narró de una enfermedad que en 1566 se abatió sobre la ciudad eterna provocando numerosos muertos e incentivando la situación de pobreza:

Al fin del Verano del año de. 1566 huuo en Roma vna grande y peligrosa enfermedad, causada (a lo que se creyó) de vnas aguas estantías y suzias, que se recogieron házia la parte de la ciudad, que llaman del Populo, y de las huertas que entonces auia házia el monasterio de la Trinidad. Esta agua se corrompieron, è inficionaron los pozos por debaxo de tierra: y por consiguiente alos que beuián dellos. Y cundio tanto el mal, que eran quatro mil casas (a lo que se dezia) las que estauan inficionadas. Eran tantos los enfermos, que á penas se hallaua casa que no estuuiesse llena dellos. En un monasterio donde auia cien religiosos, los nouenta estauan en la cama, y los diez en pie, aunque también flacas y con poca salud, para seruirlos a los demás. Moria mucha gente, especialmente pobre y algunos sin Sacramentos: ò porque no se sabian que estuuiesen enfermos; ò porque estandolo tambien los Clerigos de sus parrochias, no auia quien se lo dicesse, ni quien socorriesse á su corporal necesidad. Otros murieron sin saberse que eran muertos; hasta que con el mal olor de sus cuerpos auisauan á sus vecinos, de lo que tenian cabe sí. (Lib. IV, cap. V, p.137-138.)

Y, además, explicando la reacción que tuvieron los romanos al salir de esta catástrofe que afectó a numerosos religiosos. En las siguientes frases se ilustra, además, la división y organización de Roma:

El pueblo Romano ofrecio toda la carne, pan, y uino necesario para los enfermos. Ordenó a los Caparriones (que son los Capitanes y cabeças de los barrios, ò quarteles en que està repartida la ciudad de Roma) que allegassen la mayor limosna que pudiesen para este efeto. (Lib. IV, cap. V, p.138-139.)

Un clima totalmente diferente era el que encontró en Sicilia. Donde se acababa de fundar el Colegio en Caltagirone «(que es vna villa grande, rica. y abundante, casi en el coraçon, y centro del Reyno de Sicilia) la qual por la gran deuocion que tiene a la Compañia, ha dotado aquel Colegio de sus propios, y se aproueche mucho de su doctrina».

A propósito de la ciudad de Milán, en la *Vida* se mencionó exactamente el contrario de lo que comunicó anteriormente en una carta (que ya se ha citado) al padre Laínez en 1557. Esta vez se encuentra una opinión positiva de la ciudad del norte de Italia:

En Italia en la Prouincia de Lombardia se aceptò otra casa de Prouación en Arona, que fundò el Cardenal Carlos Borromeo Arçobispo de Milan, después de auer fundado el Colegio de la misma ciudad de Milan [...] Con esto se ha hecho gran fruto en la ciudad de Milan la qual por ser tan principal, y tal populosa, bien inclinada y piadosa, con los ministerios espirituales, y de letras dela casa y Colegio, ha recibido notable prouecgo, y beneficio singular. (Lib. IV, cap. XII, p.163-164.)

Como confirman las epístolas, Italia estaba constantemente atacada por los turcos que con mucha frecuencia amenazaban el país:

Por este tiempo Selin gran Turco hizo guerra á la Repubblica de Venecia, y por mar y por tierra cercò à Famagosta, y Nicosía [...] (Lib. IV, cap. XIII, p. 167)

Al contrario en España dominaba la tranquilidad, la justicia y seguridad. Esta vez, lo que se encuentra en la *Vida* coincide perfectamente con el contenido de las cartas que el padre Pedro enviaba a sus superiores:

Porque en España en todas partes regnaua la pureza de la Religion Catolica, la reuerencia ala santa Yglesia, y á sus ministros, la obediencia y amor á sus Principes, la justicia y seguridad en los caminos poblados, y despoblados; que son efectos de la obseruancia de la uerdadera Religion. (Lib. IV, cap. XV, p. 173)

XI.5. La sombra del cardenal Aquaviva atrás de la traducción italiana

Heme mouido á tomar este trabajo por obediencia de nuestro padre General Claudio AquaViua, que me lo ha ordenado: y querido, que à las dos vidas de los padres Maestro Ignacio de Loyola, Fundador, y primero Prepositio General, y Maestro Diego Laynez segundo General de nuestra Compañia (las quales yo tengo escritas, y la primera impressa años ha) añadiesse esta del padre Francisco de Borja, que fue el tercero General de la misma Compañia. [...] Demàs desto, ay otras muchas personas, assi de la Compañia, como de fuera della, graues, y de mucha autoridad, à las autoridad, à las quales yo deuo particular amor, y respecto, que me han rogado, è importunado, me encargasse de escreuir la uida del padre Francisco: y esto con tan continua y grande instancia, que no se lo he podido negar. (f.7)

Con estas palabras, a las que se ha hecho mención previamente, el padre Rivadeneira anunciaba que el cardenal Aquaviva fue quien procuró que el deseo que tenía Carlos de Borja, hijo de Francisco, de publicar la vida del padre, fuera una realidad concreta. Estas frases que se sacan del prólogo al lector de la *editio princeps* de la *Vida del P. Francisco de Borja* de 1592, que se ha consultado en la BNE de Madrid, son las únicas en las que aparece el nombre del cardenal, junto a «otras muchas personas... y de mucha autoridad» de las que no se mencionan los nombres. No se han encontrado ulteriores documentos que certificaran la influencia que tuvo el cardenal italiano. Pero casi seguramente, como averiguaron otros investigadores, fue gracias a él, quien lo había «ordenado» a Rivadeneira, si hoy se puede leer esta obra escrita con un castellano tan elegante y refinado, destinada a quedarse en la historia de las letras castellana.

Exactamente ocho años después (1600), en Florencia, el impresor Sermantelli publicó la misma obra pero traducida al italiano por el *spedaligo* de Santa Maria Nuova, Giulio Zanchini. Utilizando el sello de la Compañía de Jesús en la portada, imprimió el ejemplar singularmente en septiembre del mismo año. Obtuvo la aprobación por el rector del colegio de la Compañía, Virgilio Cepari, quien Alvaro Cienfuego confundió por el verdadero traductor de la obra de Pedro Rivadeneira. El mismo rector admitió que la traducción fue llevada a cabo por el comendador «Hierosolimitano» Zanchini, y que el ejemplar solo contenía *buoni costumi* y numerosos ejemplos cristianos, doctrinas espirituales que se podían aprovechar y que, por tanto, daba el visto bueno para la impresión. De igual manera, el inquisidor de Florencia, Dionigi Costacciaro, concedió la licencia el día 29 de septiembre de 1600.

Lo que llama más la atención, es la presencia del padre Claudio Aquaviva también en la traducción italiana, a quien se dedicó la obra. De esta manera Zanchini consagró la obra al cardenal:

Sono già piu anni illustrissimo, e Reuerendiss. Padre, che mi vò occuoando in trasportare dalla lingua Spagnuola nella nostra Toscana quei libri, che a me pare, che possano esser no solamente di diletto, ma anco di giouamento spirituale a' Lettori di essi: Et essendomi a' mesi passati peruenuta alle mani la Vita del Padre Francesco Borgia, che fù Ducha di Gandia, e poi Generale di cotesta santissima, & vtilissima Religione, mi è paruta tanto diletteuole per la varietà delle cose, e nobiltà del soggetto, e tanto atta a poter giouare non solo à religiosi, ma ancora à Signori grandi del secolo, che no mi sono potuto mai quietare, sin ch'io non l'habbia ridotta a termine di poterla comunicare alla nostra Italia: E douendola dare alla stampa, ho voluto presentarla a V. P. Illustriss. come a quella, che per chiarezza di sangue la somiglia, essendo V.P. figliulo di Duca, & anco vgual a lui per vfizio, poiche è suo successore nel generalato, e quello, che più importa, per virtù, e bontà di vita, non dissimile ad esso, per dir poco, e non offendere la sua religiosa modestia; Piaccale dunque accettar questo piccio lo dono, che da vno affezionato alla sua religione le viene offerto, e si degno annouerarmi fra quello, che ella tiene raccomandati nelle sue orazioni; con che le fò reuerenza, e me le dedico seruitore suplicando il Sig. Iddio per ogni suo spiritual contento Di Firenze alli 25. Di Dicembre 1600 (f.2).

En la dedicatoria se transparentan varios factores muy interesantes que revelan otras circunstancias, tanto sobre la obra, como sobre el traductor. Resulta evidente que Zanchini no trabajaba para nadie, ni siquiera recibía órdenes de personas con mucho poder. Él mismo elegía la obra y, sucesivamente, la traducía. Las suyas, por lo que parece, no son traducciones que les encargan («che a me pare» dice), siguió su gusto más bien personal e, intencionalmente, para complacer a los demás. Buscaba obras que pudieran no solo servir para deleitar a los lectores, sino también para que pudieran obtener beneficio y provecho de la doctrina espiritual. Por un caso fortuito, Zanchini narró que unos meses antes de la publicación se le presentó la ocasión de poder tener entre sus manos la *Vida del P. Francisco de Borja*. Leyéndola, le pareció tan deleitable por las cantidades de cosas abarcadas y por ser el sujeto tan ilustre y noble, que todos, religiosos y valientes caballeros, podrían haber sacado provecho de su trabajo. Así que se determinó en acabar la traducción, trabajando sin descanso, para poderla presentar a los lectores italianos. Antes de pasarla a la imprenta, decidió escribir la dedicatoria al cardenal porque encontró, como es típico de Zanchini, similitudes con el sujeto de la obra, por ser hijo de un duque (Aquaviva) y, además, por tener el mismo oficio en la Compañía. Pero, también, por poseer las mismas virtudes y bondad. Incluso, el traductor se presenta como un aficionado a la religión

de los jesuitas y se recomienda a las oraciones del Padre. Una pregunta obligatoria que merece la pena proponer podría ser la siguiente: ¿ha sido Aquaviva quién impulsó a Zanchini la traducción de la *Vida* de Borja? Y si no fuera así: ¿cómo se enteró el traductor que el padre Aquaviva hubiera tenido un gran interés en leer la traducción de la vida del tercer fundador de la Compañía, ya que fue él quien, además, incentivó la traducción de la vida de Ignacio? Si a la primera pregunta no se puede contestar por falta de pruebas concretas que no permiten aclararla; a la segunda, se puede suponer que Zanchini, una vez leído el prólogo al lector de la obra castellana de Rivadeneira, decidió dedicarla al padre Aquaviva, es decir, la misma persona que ordenó la obra al padre toledano, casi seguramente para complacerle. En efecto, al igual que ocurrió con la de la *Vida* de san Ignacio, que en breve tiempo fue leída al italiano y por toda Italia, persuadiendo los devotos de la Compañía así como los laicos⁴⁶⁵, la *Vita del P. Francesco Borgia, che fv duca di Gandia, e poi Religioso, e Terzo Generale della Compagnia di Giesv* hubiera podido tener el mismo éxito.

Antes de empezar con el cotejo de la traducción italiana con la original española, es necesario averiguar, como se ha establecido también en los capítulos anteriores, si la obra poseída por Zanchini fuera la primera edición, publicada singularmente en 1592 que, por primera vez, admitió el mismo traductor toscano en el la dedicatoria a Aquaviva: «peruenuta alle mani la Vita del Padre Francesco Borgia, che fù Ducha di Gandia, e poi Generale di cotesta santissima, & vtilissima Religione». De todas formas, no aparece ni una sola nota relacionada con san Ignacio, ni al segundo fundador Laínez. No obstante, para tener la certeza que consultó la primera edición, en primer lugar, se ha comparado el ejemplar de 1592 con la sucesiva del 1594, editada con la *Vida* de san Ignacio y del padre Laínez. En el cotejo de los dos ejemplares castellanos no se encuentran diferencias sustanciales. Los únicos retoques que se hallan son algunos signos de puntuación que se corrigieron durante la redición, así como de algunas consonantes y erratas. Con solo estas alteraciones, remontar a la edición consultada es casi imposible, dado que Zanchini, muchas veces, no respetó los signos de interrupción de la edición castellana por que quiso una estructura del enunciado más larga como era típica del idioma italiano.

⁴⁶⁵ Pedro de Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma*, Op. Cit. p. 15.

XI.6. Análisis comparativa

La escritura del padre Pedro de Rivadeneira resulta bastante italianizada por varias razones anteriormente indicadas. No presenta una disposición estructural tan lejana y diferente como para empujar a Zanchini a la modificación o alteración contundente del texto italiano. No hubo ninguna necesidad de cambiar la estructura de las frases de forma relevante, de invertir notablemente el orden de las frases, de cambiar la ingente cantidad de sustantivos y adjetivos, etc. Todo se adecuó perfectamente, como un guante, durante el traslado, al idioma italiano que el traductor toscano elaboró durante unos meses y de manera muy rápida y concisa. La literalidad de la traducción funciona como un elástico que, alterado por una fuerza externa, se aleja de la posición inicial; en el caso de la traducción de la obra original, solo un instante, exactamente el tiempo de unas pocas palabras para luego volver a la normalidad de la traducción *ad litteram*. Por estas razones, definir los cambios es una tarea bastante meticulosa. Sin embargo, las alteraciones existen. Son sutiles, mínimas como ocurre con las otras traducciones, pero existen y encuentran razón de supervivencia en la adaptación al lector italiano. La acomodación a un nuevo receptor, en el ejemplar toscano, se otorga con la especificación detallada del contexto castellano. Se van pormenorizando todos los conceptos, las frases, los nombres que no necesitan de una explicación para ser entendidos sin dificultad. Un ejemplo puede ser el siguiente:

Huuese de lleuar su cuerpo à Granada para enterrarle en la Capilla Real donde están sepultados los Reyes Catolicos sus aguelos: y mandó el Emperador á los Marqueses de Lombay, que acompañassen el cuerpo, y que siruiessen á la difunta en aquella jornada, pues con tanta voluntad y cuidado la auian seruido en su uida (Lib. I).

Ahora se cita la traducción detallada de Zanchini con sus añadiduras:

Hebbesi á portare il corpo in Granata per sotterrarlo nella Cappella Reale, doue sono sepolti i Regi Cattolici suoi Auoli; e comandò lo Imperatore allí Marchesi di Lombai Don Francesco, e sua consorte, che accompagnassero il corpo, e che seruissero alla defonta hauendola tanto uolentieri, & diligentemente seruita in uita (Lib I, p. 28)

La puntualización «Don Francesco, e sua consorte», es decir, los Marqueses de Lombay, sujeto de la obra, no debió de resultar superflua. Es imprescindible para que

el lector, no perteneciente al contexto español, pueda comprenderlo. Otro ejemplo similar es lo que se encuentra en la siguiente frase:

Vino el año. 1539. enel qual (estando el Emperador en Toledo celebrando Cortes, y cuella todos los grandes, y señores de Castilla, con extraordinarias fiestas y regozijos) murio la Emperatriz doña Isabel el primer dia de May [...]

El traductor, considerada la omisión del nombre propio del emperador, que vuelve a mencionar por ser correcto y preciso:

Venne l'anno, MDXXXIX, nel quale (essendo l'imperatore Carlo V. in Toledo celebrando Corte, & in esta tutti li Grandi, e Signori di Castiglia con istraordinarie feste, & allegrezze) morì la imperatrice Donna Isabella il primo giorno di Maggio: [...]

A parte la fecha del año en números romanos y la especificación del nombre de Carlos I de España, todo está exactamente en su orden inicial. Hay varios casos, que se podrían citar, donde lo que se intenta es aclarar el texto y eliminar las posibles dudas del lector. Frases como «un claro espejo en que nos mirar» se tradujo «& un chiaro specchio , in cui rimirar ci possiamo»: se expresa algo más, en este caso la posibilidad de mirarse al espejo. O unas series de detalles añadidos como en las frases que se van a señalar, subrayando la parte que integró el traductor: «sino porque lo menospreció» por «ma perche spregio la grandezza»; «que si Dios la alumbrava con bien y le daua hijo varon» por «che se Dio le concedeva felice, e buon parto, e le daua un figliuolo más chio»; «acompañamiento de criados» por «acompanatura di familia, serui»; «y se preciaua de tenerlos muy buenos» por «e si pregiaua di tenere i caualli buonissimi»; «con mucha eficacia por parte del Emperador con el Duque don Iuan» por «con molta eficacia da parte dell'Imperatore col Duca D. Giouanni Padre di Francesco»; «con páyo» por «& pargarne il fio»; «entre la buena cuenta y razon, y el derramamiento y desperdicio» por «tra il buon contro e gouernarsi con ragione, e lo dissipare, e mandar male», «rezaua» por «recitaua le sue orazioni», etc. Se ha podido averiguar que en casi todas las traducciones de Zanchini existe un perfecto equilibrio, sobre todo, después que se añaden, puntualizan y aclaran expresiones. Al signo más (+) corresponde casi siempre un menos (-). ¿Porqué? básicamente, su intención fue la refundir la obra castellana; dar una nueva forma y disposición pero sin alterar el texto excesivamente.

Entonces, las interpolaciones se balancean con las supresiones, como se ha visto en las ocasiones anteriores. Buscó tenazmente formas sencillas para evitar repeticiones, complejidades discursivas, oraciones cargadas de términos difíciles para su traducción. Sencillez y pormenorización se funden en su trabajo. Lo superfluo y redundante se eliminan, así como todo lo que no es imprescindible necesario. Es necesario señalar unos ejemplos para comprobar cuanto se afirma, seleccionando las supresiones castellanas o la sustitución con menos vocablos que planificó Zanchini, al igual que se realizó en ocasión de las añadiduras: «pero llegó a componer muchas obras como vn buen maestro de capilla lo pudiera hazer» por «ma arriuò à comporre molte opere con vn buon Maestro»; «por uer en habito sacerdotal, haciendo oficio de predicador Euangelico, á un hombre que sabian que poco antes era gran señor» por «per vedere in abito sacerdotale vn' huomo, che sapeuano, prima essere gran Signore»; «á aquellas aues que vuelen tan alto, y con libertad y ligereza que al mismo Señor les dio se pierdan de uista» por «á quegli Vccelli che uolino, sì alto, che si perdino di uista»; «y á todo el Reyno muy triste y afligido» por «e tutto il regno molto mesto»; «à los Principes de la tierra» por «à principi»; «y despues auian venido en pobreza; y necesidad» por «e poi erano cadute in pouertà»; «fruto de admiracion y edificacion» por «frutto d'ammirazione», «no sufria su compassiuo , y agradecido coraçon» por «non soffriua il suo compassioneuole cuore», etc. Obsérvese que, en las mayorías de los ejemplos propuestos, es el último elemento del enunciado que Zanchini decidió eliminar en su texto, quizá por falta de importancia y por ser innecesario. Casi siempre se trata de un sustantivo, un adjetivo o un adverbio. Se podría continuar este listado listado, al igual que el anterior de las agregaciones, con varios ejemplos que se hallan desde el primer libro de la Vida del P. Francisco de Borja hasta el cuarto y último de la obra. Pero, la intención principal es la de dar unas líneas generales sobre la forma personal que ha tenido el traductor toscano al traducir la obra del padre Rivadeneira.

En el primer capítulo del tercer libro de la *Vida*, en la traducción italiana se encuentra casualmente el siguiente párrafo:

Quanto fusse non solo legittima; ma anche a Dios grata la creazione del Padre Francesco in Generale della Compagnia, l'attesta vna chiarissima Profezia del P. Ignazio sopra di ciò molti anni prima in Roma, mentre il Padre Francesco era in Barcellona Vicerè di Catalogna. Impero scendendo il Dottor' Michel Zaroyna amico del B. Padre Ignazio da Ara Coeli lungo S. Maria della strada, doue è hoggi di il Giesù s'auuene nello stesso B. Padre, il quale fermatosi cauò fuori vna lettera

riceuuta di fresco; e presentándola a Dottore disse; togliete questa lettera, apritela, e sappiate che chi la scriue entrerà nella Compagnia nostra, e sarà capo, cioè Generale. Lesse il Dottor la lettera, e trouò ch'era scritta dal Vicerè di Catalogna, e Duca di Gandia, che fu por il Padre Francesco Borgia eletto col tempo Proposito Generale della Compagnia. (Lib.III, p. 158-159)

Se trata de la narración sobre una profecía de san Ignacio de Loyola que tuvo lugar en Roma, cuando, al llegar el doctor Zaroyna, traía consigo una carta para entregar al fundador de la Compañía. San Ignacio le anticipó, diciéndole que quien escribió aquella carta que traía consigo, el duque de Gandia Francisco de Borja, hubiera llegado a ser el padre General de los jesuitas. Es muy curioso que este suceso no aparezca en ningunas de las dos primeras ediciones castellanas. Sin duda es una breve anécdota que se ha podido intercalar en la narración de Pedro de Rivadeneira por tener un inicio y un final bien marcado. Pero, ¿quién lo incorporó al texto?, ¿Ha sido el mismo Zanchini, o, el mismo traductor poseía otra edición diferente a las dos ediciones castellanas en el que podía existir esta citación? Lo que se puede dar por cierto es que se trata de una simple adaptación al lector, como la que se observa más adelante:

me ha parecido poner aqui, traduzido fielmente de Latin en nuestra lengua Castellana, y es el que sigue [...] (Lib. III, p.129).

Supuestamente, Zanchini tuvo que adaptar la frase ya que su lengua no era la castellana:

m'è parso porre qui tradotto fedelmente dal latino, & è lo seguente [...] (Lib. III, p. 165).

Siguiendo con el tercer libro de la traducción, se descubre otra importante e interesante incorporación en el capítulo VI. Con el título:«Come ir Beato Stanislao Kosta entrò, e morì nella Compagnia», se presenta otra narración intercalada al texto principal, y no presente en la editio princeps castellana de 1592, ni siquiera en la segunda reimpresión de 1594 junta con las Vidas de los fundadores. En esta ocasión, se halla un compendio de la vida del beato Estanislao de Kostka, así como

se tituló ocho años después en la edición de Zanchini; extraída del mismo ejemplar italiano y añadida a la Vita del B. Lvigi Gonzaga de Virgilio Cepari, impresa en Padua por Pietro Paolo Tozzi en 1608. Es muy interesante por su singularidad y, a la vez, dio origen al planteamiento de otras preguntas destinadas a permanecer, lamentablemente, sin unas contestaciones apropiadas, como: ¿Escribió el padre Rivadeneira este capítulo? y si es así, ¿porqué no está presente en las primeras dos ediciones castellanas?, ¿redactó esta narración directamente al italiano?, ¿cómo se apoderó el traductor toscano de estos escritos? Conviene por su carácter inédito citar por el compendio, retrayendo exactamente las frases que aparecen en el texto toscano:

Correva già il terzo anno del Generalato del Padre Francesco quanto che Iddio per abbellire questo giardino della Compagnia vi mandò il Beato Stanislao Kostha Pollono, che vltimamente in Roma ad istanza de Poloni su riposto nel numero de Beati di quel Regno. Fù il Beato figliuolo d'vn Senatore, e Palatino della Pomerania, doue la familia Kostha è grande, e potente d'antica nobiltà, e ricchezze per lunga serie di Palatini, e Senatori, ma molto più nobile per la fede Cattolica fra tante heresie mantenuta sempre incontaminata. Questo Beato giouanetto passata la fanciullezza fù mandato dal Padre in Vienna d'Autria sotto la cuta della Compagnia di Giesù per apparar buone lettere, e costumi, in vn seminario. Entrato ne tredici anni hebbe ardente vocazione alla Religione della Compagnia, la quale ispirazione per vergogna puerile tenne mezz'anno celata: Fattosi poi forza scoperse al Confessore il desiderio suo; onde seguì in lui allegrezza indicibile. Cadde iui dopo qualche tempo ammalato ; & ecco appresentarsegli vn cagnaccio smisurato, e deforme, che ben tre volte auuentatosegli in darno alla gola, fù con l'inuocazione del Diuino soccorso dal giouane ributtato, & in tutto cacciato. Venuto in articolo di morte desiderò intensissimamente i santi Sacramenti, & in particolare l'Eucaristia per suo viatico; e come suiscueratamente diuoto di Santa Barbera si fidò non douer far partenza senza esso, come si legge accadere a i diuoti di lei. Onde caldamente raccomandatosi a Dio, con l'intercessione di detta Santa, ecco in vn tratto ad occhi veggenti entrare in camera Santa Barbera in mezzo a due Angioli, che riuertentemente portauano il Sagramento Santissimo dell'Altare, per cui mani con ineffabile dolcezza, e contento si comunicò. Ne molto dopo gli apparue la Madre di Dio col figliuolino in braccio, il quale posato sul letto talmente con la sua vista, e presenza confortò l'ammalato, che incontanente cominciò a rinuigorire, e suor di speranza altrui surse in breue del letto sano, e saluo: e la Madre di Dio prima di sparire gli disse., Vattene alla Compagnia di Giesù. Questi diuini fauori gli furono in diuersi tempi cauati di bocca da persone di spirito, del che accortosi egli s'accese di virginali rossore nel volto. Cresceua in tanto sempre via più al Beato Stanislao il desiderio d'entrare nella Compagnia, ricordandosi delle parole dettegli dalla Vergine, & accorgendosi che i Padri lo tratteneuano con parole per esser'gli per ancora d'età troppo tenera, non potendo più soffrire la dilazione, fece risoluzione tale, che potrebbe parere temeraria, se il feruore, e come si deue credere lo instinto dello Spirito santo non lo scusasse, posciache vna mattina dopo essersi confessato, e comunicato spogliatosi de suoi vestiti ricchi, e nobili, e riuestitosi d'altri vili, e pueri, soletto, & a piedi con vn bastoncello in mano si pose in viaggio alla volta d'Augusta per hauer'vdito, che vi si trouaua il P. Pietro Canisio Prouinciale della Compagnia di Giesù p quelle parti, dal quale

speraua d'esser riceuuto, e se ciò non hauesse alla prima impetrato era risoluto, e ne fece anco voto di non retornar mai più à casa de suoi, ma iui trattenersi limosinando a vscio ad vscio se fusse bisognato finche gli fusse fatta gran di riceuerlo. Seppesi dal fratello del Beato Stanislao questa fuga, e con gran' fretta si diede a seguirlo con vna buona carroza, & ecco che per diuino miracolo i caualli, tutto che freschi fussero, e gagliardi, & auuezzi a fare altre volte più di altro e tanto, sul bel principio diuennero sì fattamente deboli, e fiacchi, che non potendo andar più oltre, fù costretto a tornare indietro con istupore di tutti perdendo la voglia di più seguirlo. Giunto il Beato Stanislao ad Augusta, enon hauendoui trouato il P. Prouinciale, incontanente parti per Dilinga facendo a piedi 430. miglia Italiane; e qui dal P. Prouinciale fu trattenuto nel Nouiziato per vn poco di tempo; onde poi se ne partì parimente a piedi, & andò à Roma, che sono 800. miglia Italiane, e quiui fù accettato nella Compagnia nostra del mese d'Ottobre 1567. Quello poi che egli patisse in età sì tenera, e delicata a piedi in viaggi sì lunghi ciascuno può fácilmente immaginarsi. Quando il Padre suo intese la riuluzione, come l'amaua tenerissimamente, così grandemente se ne dolse, e voltò l'amore in isdegno: scrisse lettere piene di collera; oue diceua del disonore, che egli con l'entrare nella Compagnia hauea fatto alla nobiltà di casa sua, e lo minacciaua di trarlo fuori, & in vece di collane d'oro, che nel secolo dato gli harebbe caricarlo di catene di ferro; aà cui il Beato Stanislao rispose, che egli non era degno di patire per amor di Cristo; ma che se il Signore gli hauesse voluto far tal grazia non gli poteua venir cosa più desiderata, e che del resto, hauendo egli votato di seruire a Dio, era apparecchiato a soffrire qual si voglia crudel morte, più toato che rompere la promessa, & il voto. Non su può dire poi senza marauiglia con quanto feruore egli si desse all'acquisto delle virtù, & allo studio della perfezione religiosa nel Nouiziato, al che l'aiutaua molto la purità dell'animo suo; poiche, come testificò dopo la morte sua il P. Ruiz suo Confessore non mai in tutta la vita hauea commesso peccato mortale di sorte veruna. Era d'vna mansuetudine, e piaceuolezza e modestia singolare congiunta con prudenza senile. Riluceua molto in lui la virtù dell'humiltà, e sempre cercaua occuparsi in vfizii vili, e bassi, e tanto bassamente di se sentiuà, che si riputaua indegno di uiuere, come egli diceua fra tanti Angioli nel Nouiziato, e grazia stimaua il potergli seruire. Non parlaua mai della sua vocazione se non con grande humiltà, e sentimento dolendosi con lagrime, e sospiri della sua ingratitudine, e di non corrispondere à sì gran dono di Dio. Ammiraua in altri le virtù, e s'ingegnaua d'imitarle. Portaua particolar riuerenza a' Sacerdoti, come a quelli, che per la degnità del grado giudicaua di gran lunga sourastassero à gli altri huomini. Stando vna volta in Collegio Romano a seruire in cucina, com'è solito, lo venne à visitare il Cardinal Commendone, & egli lo volse incontrare con quei panni sordidi, quali in tale esercizio s'vsano, affermando al Maestro de Nouizij, che harebbe in ciò sentito particular diuozione, ma il Superiore hauendo più rispetto alla grandezza del personaggio, che alla diuozione di lui, non glie lo acconsentì. Fù molto dedito all'asprezze, e penitenze corporali, affliggendo in varii modi il tenero suo corpicciuolo. Era tanto staccato dall'affezione de parenti, che Dio suo creatore, ne volle hauere altra madre, che la Beata Vergine Madre di Dio, à cui portaua sì tenero affetto, che pareua nella diuozione doi lei tutto si dileguasse, di questa spesso ragionaua, e la vita di lei meditaua.

Fù sì dedito allo studio dell'orazione con dono d'abbondantissime lagrime, che tolto via il tempo del sonno necesario, e breue, tutto il resto poneua in orare, ò mentalmente, ò vocalmente. Nè questo cominciò solo nel Nouiziato; ma mentre fù conuittore in Vienna, più volte si vide nell'orazione suenire, e trar fuor de'sensi, e fù bisogno soccorrerlo con varij rimedij per farlo in se ritornare. Per grazia poi particolare di Dio, come testificò il suo Maestro de Nouizij, e confessore niuno altro pensiero mai nella meditazione, & orazione gli s'attrauersò per la mente, che da quella lo distraesse, tanto haueua la sua imaginazione fatta soggetta, & obbediente, e da questa orazione traueua tanta abbondanza di celesti consolazioni, e

tanto fuoco d'amore di Dio, che non potendo soffrire la fiamma, che nel cuor l'ardeua, spesso veniua quasi che meno, & era sforzato con pezze in acqua fresca bagnate, e poste sopra il petto refrigerare in parte l'ardore, che dentro l'auuampaua, e gli cagionaua molta fiacchezza. Con questi virtuosi exercizij per i quali da tutti era tenuto per Santo giunse il Beato Stanislao presso al fine di sua vita, e nella vigilia di San Lorenzo, (che in quel mese secondo l'vsanza della Compagnia glie era toccato per particular padrone) fece vna disciplina, e con la memoria del martirio di questo Santo sentì accendere in se vn desiderio di consumarsi in fiamme d'amor di Dio, e per mezzo di detto Martire volle mandare vna lettera, come egli chiamaua alla Madonna; di cui s'auuicinaua la festa dell'Assunzione, acciò ella quanto prima lo raccogliesse à se. E ben parue che dell'vno, dell'altro fusse esaudito; poiche nello stesso giorno di detta vigilia l'assali vna febbricciuala tanto leggiera, che non pareua se ne douesse tener conto, & in tutta la malattia solo tre volte gli ritornò. E quantunque i medici tutti dicessero, che non v'era niun pericolo; egli nondimeno accertò il P. Rettore, che in quella infermità sarebbe morto, & essendo da vna cámara all'altra trasferito due giorni innanzi che morisse, dopo hauer ringraziato Dio della cura, che i Superiori haueano di lui, nell'entrar nel letto, si segnò con la croce, e disse, che da quello non si sarebbe più leuato, e la mattina seguente parimente affermò, che sarebbe morto la notte, che veniua, come fu; e volendo alcuni nel principio della malattia fargli la veglia, disse, che per ancora non occorreua, perche sino alla vigilia dell'Assunzione non ci era pericolo nessuno, e che la notte precedente al dì dell'Assunzione, e non prima doueua morire; e dieci dì innanzi nel giorno della Neue andando à Santa Maria Maggiore con P. Emmanuele Sà, regionando dell'Assunzione, disse il Padre, ò che bella festa si deue fare in cielo nel giorno dell'Assunzione, e Stanislao rispose, che speraua ritrouarsi nel cielo à celebrar quella festa, come appunto auuenne. Sul mezzo di dunque della vigilia dell'Assunzione sentendo il Beato Stanislao la morte vicina chiese al Padre Rettore in grazia d'esser posto in terra, e se bene nel principio gli fu negato, gli fù concesso, che insieme col materasso fusse in terra disteso, e sopraggiunto da vn flusso di sangue, e sudor freddo, volle confessarsi sul tardi, riceuere il viatico, e l'Estrema vnzione, dimostrando in tutte queste azzioni straordinario affetto, e sentimento, & interrogato dal Padre Rettore se si rimetteua ala volontà di Dio quanto al uiuere, e morire, rispose, *Paratum cor meum Deus, paratum cor meum*. Ciascuno si può imaginare con che diuozione egli in questo tempo si offerisse a Dio, baciasse le sante imagini, tenesse la corona, e facesse altre simili, e pie azzioni con mostrar segni sempre di gran confidenza in Dio, e gra voglia d'arriuare a vedere la Vergine sua Madre. Volle dopo presi i Sacramenti di nuouo riconciliarsi, e gli furono comunicate tutte le indulgenze della Compagnia. Poco dopo domandando ad vno degli astanti, doue fussero gli altri fratelli, & vdendo che già si erano ritirati per riposare, pregollo, che in suo nome gli salutasse, e chiedesse perdono se in alcuna cosa gli hauesse offesi, ò scandalizzati. Dipoi riuolto al Padre Rettore, disse. *Tempus breue est*, e soggiugnendo il Padre quel che segue, *reliquuum est*, egli concluse dicendo, *ut nos comparemus*, & in questo chiese il Crocifisso, il qual tenendo in mano, e mirándolo con molto affetto di diuozione sua, e degli astanti venne dicendo insieme con loro varie orazioni, e specialmente quella di S. Innocenzio, che contiene la memoria di tutta la passione del Nostro Signore Giesù Cristo. E dopo d'hauere i Padri cessato, incominciò egli solo a fare vn diuoto colloquio col Crocifisso secondo che il feruore, e lo Spirito santo gli suggeriua; E prima ringraziò Dio di ciascun beneficio, che gli hauea fatto; poi lo pregò gli perdonasse i peccati, e riceuesse l'anima sua in Paradiso; baciando in tanto con molta diuozione, e riuerenza le piaghe prima de piedi, poi delle mani, e del costato, & vltimamente del capo. Si fece anco leggere i Santi, che gli erano tocchi secondo il costume della Compagnia in quei pochi mesi, che vi era stato, quali tutti teneua per ordine scritti in vna certa carta, e pregò i circostanti non si accorsero se non di lì à vn pezzo, che egli era passato; il che non senza marauiglia

fù notato; más simamente in quell'età, non effendo preceduta malattia nè lunga, nè graue; onde i Medici affermauano, che egli era morto fuor dell'ordine, e corso di natura per sola potenza di Dio, come che S.D.M. hauesse voluto atterrare così in vn subito le forze, e la virtù del B. Stanislao, acciò con prestezza, e senza fastidio soauemente se ne passasse al Cielo. Hebbe il Superiore del B. Stanislao a dire dopo la morte di lui, che non haueua mai notato in lui, nè repugnanza, ne imperfezzione alcuna; & hauendo dimandato à tutti, che dicessero, se alcuno mai era stato in alcuna cosa offeso in qualche modo dal B. Stanislao, tutti affermarono che non mai, poiche in tutte le sue azzioni si scorgeua vna tal modestia, e composizione, che nell'aspetto d'vn bellissimo volto campeggiava; onde moueua chiunque lo rimiraua a diuozione, dalle cui orazioni si sentirono molti notabilmente aiutati hauendo riceuuto varie grazie, e doni da Dio, e molti altri liberati da varie tentazioni. Vn famoso Energumeno condotto a Roma per essere più fácilmente nella Città santa liberato; essendo scongiurato per i meriti, e gloria del B. Stanislao, e non potendo ciò soffrire i Demonij, in diuerse volte n'vscirono quattordici, restando quel pouero huomo libero, e senza fastidio. Et acciò meglio si conoscesse la Santità di questo B. giouane volse Dio N.S. con vn miracolo parla al mondo palese; e fù, che stando il sepolcro del B. Stanislao nella chiesa di S. Andrea a Monte Cauallo à man sinistra dell'Altar maggiore & essendo dopo la morte di lui molti anni aperto; fù ritrouato il corpo del B. tutto intero, e senza lesione, quantunque non gli fussero state cauate l'interiora, ne condite con alcun liquore, come si suole per preseruare i corpi dalla corruzione; sì che non è marauiniglia, che tutti à gara quando ei fù morto diuotissimamente toccassero, e baciassero il suo virginal corpo. Morì dunque, come si è detto a' quattordici d'Agosto dell'anno 1568. essendo in età d'anni diciassette, e fù il primo che nel Nouiziato di S. Andrea della Compagnia di Giesù in Roma fusse seppellito, alle cui esequie concorsero moltissimi per l'openione, che tutti haueuano della sua virtù, e santità, e mostrorno verso di lui segni di molta tenerezza, e diuozione, come apparisce nella vita di lui scritta, & in prosa, & anco in versi latini di diuersi altri autori.

El beato Estanislao de Kostka pertenecía a una de las familias más poderosas y ricas de Polonia. Entró en la Compañía después de que los padres de su país le eligieron entre los religiosos que en aquella época había en Polonia. El padre, Juan de Kostka, le mandó a estudiar muy joven a Viena en un seminario de jesuitas en el palacio Kiermarck, cuando tenía solo trece años. Desde el primer momento tuvo una fuerte vocación para la religión de la Compañía que escondió durante seis meses hasta que un día lo confesó. Después de su confidencia, las crónicas cuentan que cayó enfermo y casi en punto de muerte, queriendo los santos sacramentos, evocó la ayuda divina recomendándose, en particular, a Santa Bárbara del que fue siempre devoto. A las visiones de un perro monstruoso se suceden las de la Santa acompañada por ángeles que, descendiendo con increíble dulzura, permitieron al padre Estanislao comulgarse con gran contento. Sucesivamente, le apareció la Virgen abrazando a su Niño y, a partir de este momento, comenzó a encontrarse mejor de salud y a volver a la normalidad en poco tiempo. Fue la Virgen quien le mandó que

ingresara en la Compañía de Jesús y que aumentó indudablemente su deseo de entrar en el colegio de los jesuitas⁴⁶⁶. Pues entonces, una mañana decidió dejar toda su riqueza, desvestirse de sus ricos vestidos y ponerse los de pobre, más cónsonos a la religión al que quería pertenecer y, al final, se fue encaminándose hacia Augsburgo (Augusta) para hablar con el padre Pietro Canisio, provincial de los jesuitas. No encontrando al padre, decidió partir para Roma donde fue aceptado por la Compañía en el octubre de 1567. La noticia de su ingreso en la orden religiosa no gustó al padre quien, al contrario, creyó que esta decisión iba a perjudicar el honor de su familia y de su hijo varón. Las cartas llenas de cólera y amenaza del padre de Estanislao no sirvieron para hacerle cambiar su intención que ya resultó irreversible.

El texto de Rivadeneira le describe como una persona agradable, llena de modestia, prudencia y humildad. La emulación de los santos llegó a ser la base de su vida. Se disciplinaba mucho ya desde joven y practicaba la oración mental y vocal con mucha asiduidad, desmayando y quedándose largos ratos privo de los sentidos, tanto que sus hermanos le tuvieron que reanimar muchas veces. Murió el 14 de agosto de 1568 con solo diecisiete años. La narración que se acaba de proponer es próspera de anécdotas, como las de su nacimiento⁴⁶⁷, que brotan santidad, sobre todo, las que se refieren al último periodo de su vida. De todas formas, es apropiado no seguir con este tema y volver al análisis comparativa.

Volviendo a la comparación, uno de los rasgos que no se debe omitir en esta investigación, comprende los cambios de posición dentro de las frases. Por lo que parece, fue una de las costumbres más habituales de Zanchini, y que vuelve a aparecer en esta obra versión italiana de la obra de Rivadeneira. En la *Vita del P. Francesco di Borgia*, el traductor, con una frecuencia menos relevante y más esporádica respecto a los escritos considerados hasta ahora, cambió las posiciones de algunos elementos de las frases. Es importante proponer solo unos ejemplos, comparándolos con sus equivalentes italianos: «las ataduras tan apretadas» por «le strette legature»; «cadenas fuertes» por «forti catene»; «y al cabo della sucedió vn temblor de tierra tan espantable y tan continuo» por «alla fine della quale accorse,

⁴⁶⁶ “ – Mira, Estanislao, hijo mío – le dijo sonriendo –, ya estás completamente sano. Acuérdate ahora que nuestra voluntad es que entres cuanto antes en la Compañía de Hijo Jesús”. En: Vicente Agustí, *San Estanislao de Kostka, novicio de la Compañía de Jesús*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1943, p. 46.

⁴⁶⁷ “Creció el niño Estanislao más en santidad que en días; es común sentir en sus biógrafos que consagró al Señor las primicias de su razón, y que cuando llegó a la edad de cinco años hizo voto de perpetua virginidad.” En: Vicente Agustí, *San Estanislao de Kostka, Op. Cit.*, p. 5.

che uennero spauentevoli, e continui & gran terremoto»; «que suelen los cortesanos hazer» por «che sogliono fare i cortigiani»; «su alma» por «anima sua», etc. En relación al empleo de los adjetivos antes o después del verbo, se puede decir que, en la comparación de los dos ejemplares, no se encuentra ninguna regla fija, es decir, tanto el epíteto como el adjetivo especificativo, cuya función es la de adornar el contexto, particularizar o puntualizar sobre el sustantivo, en ambas obras se cambia según la intención del escritor y, consecuentemente, del traductor de adecuarlo al texto de llegada. Por lo tanto, no existe un procedimiento automático, sino solo un acondicionamiento espontáneo a los sustantivos y, como es lógico, al texto italiano. Analizando los sustantivos, la precisión milimétrica junto con la coherencia infalible de Zanchini, se observan perfectamente en la forma de repetir las palabras anteriormente traducidas, exactamente de la misma manera y con el mismo significado. Se han encontrado dos términos que, utilizándose con frecuencia, adquieren otra forma, pero sin alterar particularmente el sentido castellano. Se trata de los sustantivos ‘merced’ y ‘regalo’. El primero recibe tres maneras diferentes de ser traducido al italiano: ‘grazia’, ‘favori’, ‘benefizio’. El segundo, solo dos: ‘com(m)odi’ y ‘agi’. Solo se trata de variantes, de medios empleados por el traductor para esquivar las repeticiones, librarse de muletillas y, al mismo tiempo, permanecer fiel al texto castellano. Análogamente, se propondrán cuatro frases en el que se juega con otras variantes. Las primeras, empezando por la española: «que no les passe por el pensamiento» traducida «che non pensino». Y las segundas dos: «ocasión de pensar en ello» por «occasione di metterui il pensiero». Obsérvese, además del italianismo («passe»), el sustantivo «pensamiento» que pasa a ser verbo manteniendo el mismo sufijo «pensino» de ‘pensar’. En las segundas frases ocurre exactamente el contrario: el verbo «pensar» pasa a ser sustantivo «pensiero» con el apoyo del verbo ‘mettere’. La alternancia que se observa corresponde a una variación de los componentes del texto, recordando y empleando las mismas formas de la edición castellana pero en frases diferentes.

Una de las líneas originales que se manifiestan en la traducción italiana de 1600, y que merece la pena evidenciar, es el cambio, en algunos casos, de la negación o afirmación presente en la oración inicial. Resulta complicado establecer con certeza si se tratan de errores voluntarios o involuntarios pero merece la pena proponer un par de ejemplos. En el primero se observa una transformación de negación por una frase afirmativa:

Pero temo que por castigo de mis grandes pecados, no permita Dios que estos padres se cieguen con conmigo, y se engañen: como se engañaron, y cegaron los que me hizieron Vicario general (Lib. III, p. 123).

Ahora la versión de Zanchini:

Ma temo che per gastigo de miei gran peccati permetta Iddio, che questi Padri si acciechino con me, & s'ingannino, come fecero in eleggermi Vicario (Lib. III, p. 157).

La construcción «no permita» se sustituye con el afirmativo «permetta». Al contrario ocurre en la siguiente frase donde el sentido parece ser invariado:

[...] ò flaqueza que se pueda escusar de seguir à los que nos van delante. (Lib.I)

Ahora la negación del traductor:

[...] o debolezza ci possa scusare di non seguire quie, che ci vanno auanti. (Lib.I)

El último aspecto que es necesario evidenciar, antes de terminar esta sección, son los verbos. La gran mayoría de las construcciones verbales, así como con todas las partes gramaticales, se suelen mantener fiel al texto de origen sin alteraciones, posiblemente idéntico incluso en la forma y, por supuesto, en los tiempos verbales. Por otro lado, se encuentran casos de ligeras modificaciones. Además, hay casos donde el imperfecto castellano se conjuga con el indefinido italiano. Por ejemplo, en la frase «pareciole que las cosas de la Corte lo estauan y que no eran las mismas que el auia dexado», el verbo ‘haber’ pasa a ser indefinido, «li pareua che le cose della Corte, non fussero le stesse, che hauea lasciato». En otras, el imperfecto se sustituye con el infinitivo adelantado por el gerundio: «y sabian los Capitanes» pasa a ser «Facendo sapere a`Capitani». Al contrario, desde el presente castellano, en algunos enunciados, hay un cambio hacia el imperfecto italiano: «con la aspereza de uida que en aquella santa cosa se professa no podría biuir vn año» se traduce «che per l'asprezza della vita, che in quella santa casa si professaua non potrebbe viuere vn'anno». Como se puede ver, el traductor intenta mantenerse constantemente pertinente al verbo castellano a pesar de que cambie el tiempo verbal. Desde un

pretérito indefinido («concedio»), se cambia a un *trapassato remoto* («fu conceduta»). Incluso, a veces, se mantiene el mismo tiempo verbal, pero desdoblado el verbo para reforzar el concepto expresado: «puede aprouechar» por «puote essere fruttuoso, e gioueuole». Por último, se encuentran casos, citados anteriormente, en los que el sustantivo castellano se sujeta a una transformación verbal, es decir, el sustantivo para variar el texto se transforma en verbo, en el caso siguiente, al infinitivo («vivere»): «En este tenor de vida perseuerò» por «In questo modo di viuere perseuerò».

En definitiva, la traducción es bastante lineal aunque presenta unas añadiduras importantes que no se hallan en las dos ediciones castellanas, dejando presuponer la existencia de otra edición española. Además, en la versión italiana se añade la vida de Estanislao de Kostka que Pedro de Rivadeneira no añadió en la *Vida* de Borja. En la obra original son evidentes los italianismos del autor español traducidos sin ningún tipo de estructuras complicadas, sino solo permaneciendo muy fiel al texto de origen. Se hallan, además, como es típico de la traducción de Zanchini, algunas diferencias sobre todo a nivel sintáctico. Las inversiones estructurales, los cambios de los tiempos verbales y las alteraciones de la forma de los enunciados durante el traslado al idioma italiano. Estas técnicas de traducciones adoptadas por el traductor toscano representan una intención de volver la lectura más natural, fluida y con unas características estructurales más modernas aunque pasaron solamente pocos años de la publicación del original castellano.

XII. Juan Pérez de Pineda entre anonimato, homonimia y obras

Para obtener una estructura cronológica de la única «traducción» italiana de Juan Pérez de Pineda (¿1521 – 1599?), compuesta por Giulio Zanchini en Florencia en 1599, y titulada *Discorso del danno che cagionano le comedie, et lasciui spettacoli...*, resulta imprescindible un acercamiento a la vida y a la obra del autor español. Considerando el escaso número de informaciones con respecto a la vida del franciscano Juan Pérez de Pineda, parece oportuno traer a la memoria y renovar el recuerdo de la obra de este autor español, muchas veces olvidado por los estudiosos de espiritualidad y de literatura devocional que lo apartaron de la lista de los grandes autores espirituales de los Siglos de Oro. El único estudio que arrojó luz sobre el franciscano Juan Pérez de Pineda y sus escritos fue el del padre Juan Meseguer Fernández (O.F.M.), concretamente en la introducción a la reimpresión de los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*⁴⁶⁸ en 1963. En esta obra, que resulta imprescindible seguir también para evitar desviarse de la vida del jesuita Pineda se encuentran la mayoría de la información, lo más detallada posible, relativa a la vida del franciscano. Es imprescindible tener en cuenta dicha investigación por la falta de fuentes y de noticias que hoy en día se hallan en las bibliotecas sobre el escritor franciscano que, como es costumbre de la orden, no dejó muchas huellas de su vida. A través del estudio de Meseguer, se trasluce cómo el escritor español ocultó las preciosas informaciones sobre su vida; los numerosos acontecimientos personales que se sucedieron a lo largo de su carrera eclesiástica se celan entre las líneas de sus obras bajo otras connotaciones, pronunciadas por otros nombres y personajes que denotan posibles referencias autobiográficas. El enfrentamiento a los problemas de homonimia, que siempre caracterizaron la vida del autor español, se proyecta también a la traducción italiana. Hay que recordar que Pineda no será el jesuita sevillano Juan de Pineda (1558-1637) que fue también exégeta y teólogo. Incluso, es necesario diferenciarlo del protestante sevillano Juan Pérez, quien en 1557 tuvo que escapar de España debido a la descubierta de un foco luterano en Sevilla. Para el presente examen resulta indispensable la división de los casos de homonimias, ya que se han encontrados varios errores tanto en fuentes italianas como españolas.

⁴⁶⁸ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio preliminar y edición por el P. Juan Meseguer Fernández (O.F.M.), Tomo I, Madrid, 1963, pp. VII-CXXIII.

Este análisis se centrará, por lo tanto, en el estudiante de Salamanca (1536-37) Juan Pérez de Pineda, autor de la *Agricultura cristiana* de la que Zanchini «extrajo» su *Discorso*, cuyas obras no aparecieron en el *Index librorum prohibitorum* al contrario de las del jesuita sevillano que fueron censuradas en 1559⁴⁶⁹.

El padre Pineda fue conocido por su erudición y observancia religiosa⁴⁷⁰. Como demostró Meseguer Fernández a través de la exposición de algunos pasajes de las obras, nació en Madrigal de las Altas Torres, en la provincia de Ávila. Generalmente, se suele indicar como fecha de su nacimiento el año 1521 ya que menciona, en los *Diálogos familiares* (publicados entre 1579 y 1580), que contaba con 58 años. Sobre su familia se sabe muy poco, solamente que los padres fueron católicos. Es muy probable que estudiara gramática y, para su formación cultural, los clásicos latinos, griegos, y toda la mitología que durante su actividad literaria cristianizó. Una de las informaciones más seguras que se encuentran sobre este autor es la fecha de su entrada en la Universidad, es decir, en el año 1537 cuando tenía más o menos entre diez o doce años, mientras que, hay bastantes dudas sobre el año en el que ingresó la misma Universidad, probablemente el mismo (1537-1538), o bien, un año antes. En el *Libro de Bachilleramientos* de la Universidad de Salamanca se atestiguan que sus cursos fueron los de Sínulas, Lógica, Filosofía natural y moral⁴⁷¹. El 16 de junio de 1540 se matriculó en Teología, y estudió un curso de Sentencias que aprobó en 1540, año en el que se graduó de bachiller en Filosofía teniendo como patrono al portugués Enrique Fernández. No cabe duda de que, en esta dirección, la intención primaria de Juan Pérez de Pineda pudiera haber sido solo la de emprender la carrera eclesiástica. Además, existe una buena probabilidad de que el escritor de Madrigal hubiera podido abandonar los cursos para tomar el hábito franciscano. Sin embargo, hasta ahora no se ha podido demostrar con seguridad, por la falta de fecha exacta y relativa al periodo en el que vistió el hábito que se supone fue antes del verano de 1544. Es cierto que el joven franciscano fue iniciado a las doctrinas de Escoto y de san Buenaventura, como quería la costumbre de la orden, pese a que no se sabe si ocurrió durante sus estudios de Teología en la Universidad salmantina. Durante su vida el recuerdo de Salamanca fue una constante, considerada la fuerte atracción que sentía por la ciudad que lo vio crecer. Desde Sevilla, ciudad donde

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. VIII.

⁴⁷⁰ Matías Sobremonte, de (O.F.M.), *Noticias chronográficas y topográficas del convento de S. Francisco de Valladolid, año de M.DC.LX*; ms. de la B.N. 19.351.

⁴⁷¹ Archivo de la Universidad de Salamanca, lib. 552, fol. 85 r.

redactó los primeros escritos de los *Diálogos*, extrañó mucho su Castilla, que siempre consideró el centro del mundo.

Cuando ya había cumplido veinticinco años, y después de cinco años de hábito, Juan de Pineda se dedicó dentro de la orden a la predicación y a la enseñanza; fue guardián del convento de Salamanca ejercitando, como se acierta en la *Agricultura Cristiana*, una intensa actividad apostólica, viviendo en la plena soledad y aislado del mundo. Para sus prédicas debió de tener un buen conocimiento de las Santas Escrituras y de Teología. Estos sermones le causaron muchos debates y discusiones con superiores y hermanos de la orden, quienes miraron con cierto recelo por los éxitos oratorios del padre Pineda, hasta que se alejó de la predicación por la «envidia de algunos prelados que no alcanzaban el aplauso con los pueblos que yo, que por me desacreditar a mí, desacreditaban la doctrina evangélica que sin duda ellos no supieran así predicar»⁴⁷². Consecuentemente, este alejamiento demarcó el pasaje de la oratoria a la escritura con lo que alcanzó un notable éxito por ser leído en toda la península ibérica. Para algunos cronistas, Juan Pérez de Pineda tomó el hábito de la orden franciscana de la provincia de Santiago de Compostela, probablemente en torno al año 1570, que incluía el convento de Salamanca. Sucesivamente, el escritor pidió permiso para mudarse al convento de S. Francisco de Valladolid en la provincia de la Concepción alrededor de 1574. Hay muchas suposiciones también sobre los lugares donde el padre Pineda predicó, posiblemente en la provincia de Salamanca, Zamora y León, así como en la ciudad de Toro y en las afueras. Lugares más seguros que asistieron a sus prédicas, porque se citan en sus escritos, fueron Zaragoza y Daroca del reino de Aragón. Sus predicas eran rigurosamente en latín, como atestiguan sus doscientos sermones manuscritos en la lengua del Lacio que dejó, y que demuestran su férvida actividad de predicador. No fue uno de los autores a favor de la escritura en romance y de la total difusión de la obra a todo tipo de lectores, quizá porque no consideraba posible una lectura de sus escritos abierta a todos. Sus sermones fueron redactados todos en latín, sobre todo, las sumas morales e, incluso, exposiciones de carácter escolástico como afirmó en el *Dialogo* 16: «Y los que predicán por papeles en romances y los que confiesan por sumás en romance, miren bien que mofan ellos de mucho que son para componer

⁴⁷² Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.*, p. XXII.

libros en latín; y entiéndame, pues les va el alma»⁴⁷³. Esto es más o menos lo que se sabe sobre su vida y que se ha podido mencionar gracias a la consulta de los pocos escritos que hoy se encuentran en las bibliotecas.

Sobre su actividad literaria, por la cantidad de escritos que el autor de Madrigal dejó, se poseen muchos más datos que, incluso, demuestran el aislamiento del padre Pineda a partir de su decisión de dejar la predicación. En su celda se dedicará al estudio y escritura de libros, al diálogo y a la meditación, como refiere Francisco Pacheco: «Porque fuera de los libros (alhaja tan propia de un gran escritor) nunca se vio en ella cosa de curiosidad ni regalo»⁴⁷⁴. El escritor español se centrará en los grandes temas de la espiritualidad de su época, manifestando sus grandes dotes de historiador y sus conocimientos teologales. La primera obra del padre franciscano que vio la luz en la imprenta de Gaspar de Portonariis en Salamanca, y en el año 1574, fue el *Libro de la vida y excelencias maravillosas del glorioso S. Juan Baptista*. En realidad, el padre Pineda, como refiere en la dedicatoria a Doña María de Mendoza, compuso esta obra donde se muestran todas las características de la piedad española de este periodo, veinte años antes (1555). Casualmente, esta obra coincidió con la publicación del *Tratado de la vida y loores y excelencias del glorioso apóstol y bienaventurado evangelista San Juan* de Diego de Estella. Ambos son escritos en los que se presenta una postura diferente y contrapuesta. En la de Pineda se sigue un camino paralelo al de otro opúsculo sobre la vida de san Juan, el del padre Carvajal titulado *Libro de la sanctidad y excelencias de San Juan Baptista...* (Salamanca, 1533), ambos divididos en tres libros: nacimiento, vida en el desierto, misión, prisión y martirio. Es una obra que, por la cantidad de citas empleadas, señala la gran erudición del padre Pineda. Se exalta la figura de san Juan Bautista como «el primero evangelista de la ley de gracia». Su santidad, que prevalece sobre muchos otros santos, como subraya el autor de Madrigal, fue superada solo por la de la Virgen⁴⁷⁵. En el Prólogo de esta obra, parece claro que

⁴⁷³ *Ibidem*, p. XXVI.

⁴⁷⁴ José Fernández López, *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo XVII*, segunda edición ampliada y actualizada, Universidad de Sevilla, 2002, p.61. En este libro se encuentra una increíble confusión entre los homónimos. Solo creemos apropiada la primera cita de Pacheco quien menciona más veces el libro de la *Vida de San Juan Bautista* de nuestro autor, mientras que todas las demás obras citadas por Fernández López pertenecerán al sevillano protestante Juan de Pineda.

⁴⁷⁵ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.*, p. XXXI.

algunos escritos del padre Pineda fueron mandados a quemar por la Inquisición. No obstante, frases como estas dejan algunas dudas:

También digo que agora para sacar estos papeles en limpio he añadido de industria algunos bocados sueltos del hilo de la historia, como en recompensa de alguna parte de los que se perdieron por andar en compañía de los malos que estaban en los libros que fueron quemados por mandado del Sancto Officio⁴⁷⁶.

Siguiendo las fechas de composición de las obras del padre Pineda, de los años 1564-1565 son los dos tomos manuscritos de la *Chiliadas del Universo*, escritos en verso de arte mayor, agrupados de mil en mil y sobre temáticas distintas. Más contundente y amplia ha sido la *Monarquía Eclesiástica*, cuya creación duró veinte años, se divide en cinco tomos acabados a partir de 1575. Un año después, el prior de Zaragoza, Pedro Cerbuna, asignó la licencia de impresión para la publicación solo de una edición parcial por la falta de mecenas que no financiaron la obra completa, para la que hubo de esperar hasta 1588. Entre las dos impresiones, el padre Pineda iba añadiendo notas y capítulos. Por lo tanto, resultó que entre la primera y la segunda edición hubo doce capítulos menos que en la de 1576, que consta de 244 en lugar de 256 de la completa. La impresión de 1588 ya estaba lista para la publicación a partir de 1582, es decir, cuando el Dr. Heredia dio la licencia de publicación. Sin embargo, el padre Pineda iba «actualizando» su obra introduciendo noticias de varios géneros y que podían tener un cierto impacto sobre el lector, como la noticia del desastre de Alcázarquivir de 1578, o del pontificado de Sixto V (1585-1590), incluso, añadió la historia de los árabes que en la edición de 1575 no apareció⁴⁷⁷. En la *Monarquía Eclesiástica* el padre Pineda quiso recoger a:

[...] los principales hechos de las principales personas del mundo, así eclesiásticas como seglares, en las cuales hallará materia de aprovechamiento cualquiera que las contemplare con sana intención y atenta consideración. Quise llamar a esta prolija escritura *Monarquía Eclesiástica*, porque trata de cuasi todas las historias sagradas con que la Iglesia es enseñada y de todos los papas y de muchos otros prelados principales, de los cuales es gobernada...⁴⁷⁸.

Se podría decir que el objetivo de cada uno de estos «treinta libros» es el mismo: demostrar que la Iglesia Católica «es un gobierno monárquico y visible de

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. XXXII.

⁴⁷⁷ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio... *Op.Cit.* p. XXXIV.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. XXXV.

los que tienen la fe verdadera⁴⁷⁹». No hay que olvidar el amor patriótico para la nación española que fue una constante en esta obra, ni tampoco la incansable búsqueda de las autoridades de otros autores, sobre todo, en campo teológico y moral. Acudió constantemente a las citas de otros ilustres escritores para aclarar cuanto escribe, (rasgo que se encuentra también en la traducción de Zanchini), muchas veces sin una elección adecuada y razonada.

En el centro de este estudio están los *Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana*, obra compuesta a pocos años de distancia de la *Monarquía Eclesiástica*, y que fue la más importante y notoria entre los escritos del padre Pineda. En esta obra coexisten tanto la influencia religiosa como la humanística y literaria. El franciscano de Madrigal la escribió a partir de la segunda mitad de 1578 hasta junio de 1580. Sin entrar más detalladamente en las características internas de la obra, es imprescindible mencionar otros dos opúsculos básicamente de carácter histórico, y titulados *Tabla de la sucesión de los Reyes de España* (1579) y *Genealogía de Felipe II por la Casa de Austria* (1583). El primer texto trata sobre la vida de los reyes a partir de la época de Iberia; el segundo, empieza por Adán y describe toda la historia hasta el Rey Prudente. Muy probablemente tenía pensado publicar estos dos libros que hoy se guardan en el Códice de El Escorial (h.IV.25). Prosiguiendo en esta panorámica general de las obras del padre Pineda se encuentra *El Paso Honroso*, libro publicado en Salamanca en 1588, en el que se relatan los acontecimientos ocurridos en el Paso del Puente de Orbigo defendido por Suero de Quiñones y sus compañeros en 1432. Está basado en las relaciones notariales sobre las que se construye el discurso, dejando muchas veces las expresiones antiguas.

Estas son las siete obras que se consideran propias de Juan Pérez de Pineda, escritas a partir de 1553 hasta 1583. Su actividad literaria fue incesante durante todos los treinta años. El hecho de que fuera un escritor incansable lo demuestran las siete obras más las otras quince de las que no se conoce la fecha de composición. Según Antonio Daza, el total de los escritos del padre Franciscano fue de «seis mil y ochocientos y veinte y seis pliegos de papel, contados unos por originales y otros por los impresos»⁴⁸⁰. Si se toma en cuenta el número de citas se denota también una gran pasión por la lectura. Son muchos los autores que consultó para sus obras. Solo para la composición de la *Vida de San Juan Bautista* leyó quinientos autores. Igual que

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. XXXVI.

⁴⁸⁰ Antonio Daza, O.F.M., *Quarta parte de la Chronica de N.P.S. Francisco y su apostólica Orden*, c. 14, Valladolid, 1612. p. 57 b.

con Juan de los Ángeles, se trata de una búsqueda de la *autoritas* obsesiva, aunque para la época sea algo común entre los escritores para aumentar la importancia de la doctrina expresada. Incluso su biblioteca debió de tener un ingente número de volúmenes procedentes tanto de España como de las principales imprentas europeas. El del padre Pineda fue un interés totalitario y para cualquier tipo de disciplina. Tenía no solamente una cultura actualizada de tipo teológico-religioso, sino también un conocimiento científico y literario.

Como se afirmó anteriormente, la consistente actividad literaria varias veces le causó algunos problemas y muchas críticas. Una de sus desilusiones fue la de no encontrar mecenas dispuestos a financiar y apadrinar sus publicaciones. Pese a la falta de financiadores en España, de la que siempre se quejó, jamás cesó de escribir. Además, por la gran cantidad de citas y autores mencionados, en algunos casos se le negó la paternidad de unos escritos, incluso, por ser juzgados como de poco valor e interés. En su escritura no son pocas las veces que celó los nombres propios de personas famosas, omitiéndolas, o simplemente, apodándolas, como hizo en *Agricultura cristiana*, escondiéndose bajo el nombre de Pitio, un bonete doctrinal.

Una de las obras que citadas del padre Pineda, a parte de los presuntos escritos quemados, fue tachada por la Inquisición de México. Se trata de la *Monarquía eclesiástica* que llegó a la Nueva España de forma repentina, empezando a circular muy pronto entre los eclesiásticos de América. En 1588, la obra ya estaba en la imprenta. Después de dos años el padre Juan Ramírez firmó la censura desde el convento de Santo Domingo de Ciudad de México. Sin embargo, el licenciado Santo García tachó unos ejemplares por contener «algunas cosas que notoriamente contradicen a la historia sagrada»⁴⁸¹. La carta del licenciado llegó a Madrid el 20 de junio de 1591. El resultado fue un *Expurgatorio de los libros de la «Monarquía Eclesiástica», por fray Juan de Pineda*, en el que fueron borrados veintiún pasajes de la obra, muy probablemente bajo el mandato de la Inquisición de México. De todas formas, el *Expurgatorio* no incidió sobre las ediciones sucesivas hasta la última de 1620⁴⁸², así como no lo hizo el Santo Oficio en los escritos del madrigalense que tocaron temáticas como los defectos del clero, de los reyes, de la nobleza, etc. No le condenaron tampoco por las numerosas citas de Erasmo. Pineda conoció y tenía mucho aprecio por los escritos del holandés. Le citó en sus escritos

⁴⁸¹ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.* p.XLVII.

⁴⁸² *Ibidem*, p. XLVII.

pese a la condena del Índice en 1583, que prohibía los textos de Erasmo. Por lo tanto, el mismo franciscano tuvo que avisar, en la portada de la *Agricultura cristiana*, que varias de las citas hacían referencia a «algunos autores condenados por el Sancto Oficio», y que se mencionaron por la fecha de composición del libro, es decir, «antes de salir el catalogo, más condenámoslos con sus errores, y los que se nos ofrecieron quitamos de la tabla de autores». Hay que decir que todas las citas de Erasmo en la obra (alrededor de quince), se extrajeron de los Adagios o Chiliades, que supuestamente no eran unos escritos que la Inquisición censuró de forma absoluta. Entre las alabanzas de Juan Pérez de Pineda está la de Felipe II por ser, según él, el defensor de la fe. Todas sus obras fueron recibidas con gran interés por la corte hasta que el madrigalense recibió el título de cronista. Sus narraciones adquieren muy a menudo rasgos propios de la ficción y de la fábula, alejándose, por lo tanto, de los hechos de la vida real.

Al igual que Pedro de Rivadeneira, el padre Pineda viajó mucho pero solo en las regiones españolas y en el territorio ibérico. Conoció Castilla la Vieja, el reino de León, las provincia de Segovia, Ávila, Valladolid, Zamora y Salamanca, lugares que escucharon sus prédicas y, además, que le vieron nacer y estudiar⁴⁸³. El escritor franciscano fue extremadamente aficionado a su tierra como señala su patriotismo, que culmina en xenofobia contra el extranjero que siempre consideró como aportador de peligro y daño a su nación. Su relación con Roma fue secundaria. Lo importante fue el bien para España; todos los ejércitos, las batallas, las derrotas y las victorias pertenecerán a su nación y fueron exaltados en sus escritos como ejemplos de valor y coraje de un país que tiene tanta importancia como la Grecia y la Roma clásica. De los españoles no soportó la codicia de oro que tenían, como ya había anticipado Séneca. En sus escritos describió las dos principales inquietudes de su nación: la pérdida del espíritu nacional y la quiebra económica debido a la merma económica⁴⁸⁴.

Juan Pérez de Pineda no tuvo un gran respecto para las otras naciones. Los franceses (apodados ‘franchones’ y ‘franchotes’) dañabas las almas de los españoles, sobre todo, los sacerdotes que iban en peregrinación a Santiago de Compostela, atraídos por el interés y el vino⁴⁸⁵. Aún más interesante para este estudio es la antipatía que tenía hacia los italianos, más concretamente contra los romanos.

⁴⁸³ Para obtener informaciones más completas véase el estudio de Meseguer Fernández, que hemos citado varias veces y que ha sido la base para este, concretamente en las páginas LIII-LXI.

⁴⁸⁴ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.* p.LXIII.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. LXIV.

Básicamente les reprochó la enorme contradicción de profesar el catolicismo, ser creyentes y, a la vez, ser afines a las especulaciones y a las usuras comerciales. Lo que el escritor franciscano critica a los italianos de su siglo, sobre todo en *Monarquía Ecclesiástica*⁴⁸⁶, como anuncia Meseguer Fernández, fue la prolongación de la política económica de Roma con relación a España que no cambió con el pasar del tiempo y que buscó siempre el afán del interés económico. Algunos pasajes en la obras son muy claros. Roma siempre explotó de España, en particular, su ejército valiente («muy belicoso y altiuo»): «Porque los soldados viejos que tenían los Romanos en España pedían muy determinadamente dimission con desse de se yr a sus casas...». En la obra se recuerda de cómo España cobraba los gastos de Roma, y cómo fue víctima constantemente de robos: «...una legion con trezientos couallos, cinco mil infantes de la gente amiga con dozientos y cincuenta caualllos, sino que por auer hecho tantas crueldades, y robos en España como se requeria para merecer nombre de grandes Romanos, les mandaron quedar aca...». También menciona cómo los romanos repartían las riquezas de España: «No habla más Tito Liurio de las cosas de España, saluo dezir que tampoco en este año la repartieron en dos prouincias..»; y alude al desperdicio del tesoro español:

Dende el año de Publio Scipion se metio en Roma de los tesoros Españoles por los capitanes que triunfaron de las cosas de España, valor de seys millones: sin lo que cada vno hurtaua, y sin las pagas de los exercitos, y sin las costas de las armadas, que seria otro tanto, o más , y por esto hazian los Romanos tanto por España, tambien como los Carthagineses, y por lo mesmo nos contratan los Italianos en este tiempo⁴⁸⁷.

Las críticas del madrigalense serán dirigidas al mal gobierno de su país. Quería preservarlo de la ruina y de los peligros que corría, como la posesión que atraía a los enemigos. Estaba totalmente a favor de una autosuficiencia española, de generar una economía propia y de los recursos del mismo territorio. Reprobaba el exceso de liberalismo económico, del que se beneficiaban solamente los otros países y, además, que dañaba a la economía nacional. La solución mejor para España hubiera sido el permanecer aislada de las otras naciones, y dentro de sus confines. Tenía una consistente perspectiva hispanocéntrica, y Castilla representaba el núcleo de la nación.

⁴⁸⁶ En todo el capítulo XI del libro 9 se debate sobre y contra los romanos.

⁴⁸⁷ Juan Pérez de Pineda, *Monarchia ecclesiastica*, Segundo Volumen de la Primera Parte, Barcelona, en la imprenta de Jaime Cendrar, MDCVI, Lib. 9, n.4, p. 256-258

Sobre los últimos años de vida del padre Pineda no se conocen muchas informaciones. Se sabe que cuidó la impresión de sus obras publicadas en Salamanca en los años 1588 y 1589. Todos los cronistas de la provincia franciscana de la Concepción que se ocuparon de su vida están de acuerdo en colocar la fecha de su muerte al final del siglo XVI, exactamente en 1599, cuando tenía más o menos ochenta años. Murió en el convento de S. Francisco de Medina del Campo y fue enterrado en su iglesia. Meseguer Fernández le describe como un hombre de alta estatura, con pierna largas, debilitado por las sangrías que le practicaron debido a algunas enfermedades. El escritor franciscano fue un hombre con grandes capacidades intelectuales y mnemónicas. Su curiosidad intelectual fue una constante de su vida que interesó todas las disciplinas del saber humano, así como su peculiar avidez de conocer todo lo criado y el aprecio por la ciencia. Siempre fue a favor de un conocimiento especializado pero que no excluyera una comprensión e interés para todos los campos. Fue uno de esos escritores que tratando muchas cuestiones y muchas tipologías no siempre tomó partido. En sus escritos varias veces dejaba la responsabilidad al autor citado, o, al lector que leía su texto, evitándose críticas y muchas veces por modestia. La búsqueda de la verdad fue siempre un objetivo perseguido por el padre Pineda, una obsesión que buscó con prudencia. Por otro lado, para las temáticas religiosas su actitud siempre fue muy severa y rígida, sobre todo, en cuestiones morales y de práctica de la vida religiosa. Es muy probable que el total de sus obras contó, según las que expone Meseguer Fernández, con 22 escritos de las que la mayoría son manuscritos.

Juan Pérez de Pineda ha sido estudiado y valorado desde perspectivas diferentes en el curso de la Historia. Si hasta el siglo XIX siempre se valoró como un notable historiador, los últimos estudios le apreciaron desde un punto de vista literario gracias a los *Diálogos familiares*, que llegó a ser su obra más calificada y evaluada por los críticos, junto con su *Monarquía Ecclesiástica*. Uno de los aspectos que últimamente ha sido examinado es la terminología y riqueza de lenguaje que se encuentra en sus escritos. A tal propósito, el padre Mir lo compara con la obra de Cervantes: «[...] del doctísimo e ingeniosísimo P. Fr. Juan de Pineda atesoran más riqueza de lenguaje, más viveza de locuciones, más preciosidades de modismos, más fondo, en fin, de frases y vocablos que todas las obras de Cervantes,

acompañadas de su inmortal *Quijote*»⁴⁸⁸. A sus conocimientos en todos los campos del saber, desde la mitología a la medicina, humanidades, teología, etc., hay que añadir la impactante capacidad etimológica que le hacía conseguir la mayor riqueza de palabras castellanas. Algunos estudiosos calcularon el número de vocablos empleados en todos sus textos y resultan más que 14 000⁴⁸⁹, así como los más de 700 autores citados; incluso, ha sido definido por Azorín y Cejador como «el archimillonario del idioma»⁴⁹⁰. Menéndez Pidal introduce al padre Pineda en su cuarto periodo de la evolución del castellano de 1500, atribuyéndole una inversión hacia la inventiva en las etapas del lenguaje castellano:

Desde los comienzos de esta nueva etapa hallamos escritores como el P. Pineda, en su *Agricultura Cristiana* (1589), que son un aviso de que todo va a mudarse. Selección, no invención, era la norma para los coetáneos de Valdés y de Fray Luis; pero ahora el P. Pineda, al frente de los neologistas, parece decirnos: invención más que selección⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Mir y Noguera, *Frases de los autores clásicos españoles*, Madrid, 1899, p. XL.

⁴⁸⁹ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.* p.LXXXV.

⁴⁹⁰ Azorín, *Clásicos y Modernos*, Madrid, 1913, p. 107-109.

⁴⁹¹ Menéndez Pidal, *El lenguaje del siglo XVI*, en Cruz y Raya, 15 de septiembre de 1933, pp. 60-61.

XII.1. Los Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana de Juan Pérez de Pineda

Es necesario, para un conocimiento más detallado del *Discorso* de Zanchini, proponer una breve síntesis de la *Agricultura Cristiana*, obra maestra del padre Pineda, de donde el traductor toscano extraerá su versión en 1599. Se seguirá atentamente, una vez más, el único estudio completo realizado sobre el franciscano madrigalense, es decir, el de Meseguer, cuya reflexión, siendo la única, resulta incisiva para este trabajo.

Por lo que parece el título es una resonancia de los tratados del *re agricola* de la Edad Clásica, aunque no coincida con el de la versión italiana. La razón principal es que en la obra se incluye un conector entre la naturaleza terrenal, simbolizada por la agricultura, y la religión, que junto con la moral representan el lado celestial y cristiano. El autor español decidió escribir «cosas de provechos» para cultivar todo tipo de alma humana. Pese a que su fin último sea la purificación del alma y el ejercicio de la virtud, no se podrían clasificar los *Diálogos* entre los tratados de ascética. Al igual que el *Enchiridion del caballero cristiano* de Erasmo, la obra de Pineda se podría incluir en estos manuales del Renacimiento destinado a aumentar las capacidades y habilidades del cristiano. De modo que, la intención principal es la formación y educación del cristiano. Sin embargo, los escritos del franciscano no se limitan a la fisicidad ni a la cultura del ser humano. La obra fue más heterogénea (una de las múltiples diferencias con la versión italiana), comprendió varios campos desde el intelecto al alma, desde la fisicidad a la sobrenatural. Aportar una interesante contribución al cristiano significa para Pineda no solo analizarlo desde un punto de vista sobrenatural a través de la teología, sino también desde la visión de la realidad humana, es decir, antropológicamente. Por eso, le resultaron oportunas las consultas de materias como la Medicina, para observar la fisicidad perfecta del cristiano; la Filosofía para el alma; la Teología, a la que se refugiará con mucha más frecuencia para la espiritualidad del hombre; también la Astrología para estudiar la fuerza que ejerce sobre el ser humano. Esenciales fueron, además, las leyendas mitológicas y paganas que el franciscano introdujo como interrupción y descanso a las temáticas importantes y complejas. Los *Diálogos familiares* tienen un carácter enciclopédico que además de abarcar varias disciplinas, iluminan el camino al joven cristiano y edifican su formación. Muy significativa es la

subdivisión del propio autor de la obra: «Concluyo, en fin, diciendo que en la primera parte desta obra hablo más para el entendimiento y en la segunda más para la voluntad, según que las operaciones intelectuales se presuponen a las voluntarias, como las sensitivas a las intelectuales, pues como no se ama lo que no se entiende, así no se entiende lo que no se siente»⁴⁹².

Igual que la *Torre de David* de Jerónimo de Lemos, los *Diálogos* de Pineda, como se anuncia en el título, fueron estructurados en forma dialogada. Se observará que Zanchini no respetará la disposición del autor español. Imitando a Trismegisto, como dirá Pineda en el decimotercer diálogo del primer libro, y probablemente a Juan de Lucena en el *Libro de vida beata*⁴⁹³, introducirá a cuatro interlocutores.

Cuatro diferentes personas, por poner en cada cual dellas lo debido aplicarse a los de aquel grado y estado, así en lo bueno que deben tener como en lo malo en que suelen entropesar, dándoles a veces el hablar en seso de cosas graves, y a veces en seso de cosas ligeras, y a veces en conversación y en burlas de cosas regocijadas⁴⁹⁴.

En el prólogo de *El autor a los lectores* se explica que en la estructura dialógica de su obra se representan a «algunos amigos que, como familiares y llanos y conversables entre sí, se avienen bien, sin pundonores de cumplimiento ceremonial». Mediante la familiaridad de las conversaciones fueron concertadas las diferentes materias. Sus personajes tienen sus correspondientes caracteres personales y reflejan la sociedad en la que viven. Empezando por el primero de los hablantes, Pánfilo, el autor dice que es un «mancebo de diez y ocho o veinte años, muy hermoso y virtuoso y rico y generoso, y muy amigo de saber letras y de tratar con virtuosos, y criado por una madre viuda y celosísima de la virtud». El segundo al que hace referencia es Filótimo: «que quiere decir ambicioso, por se representar tal este médico y hombre liviano y no muy sabio en su arte; más es regocijado y bien acondicionado que a veces con el pecado de su ambición, con que se deshace por verse honrado, da molestia, y a veces con su buena conversación regocija la plática...». Luego, Policronio: «quiere decir hombre de mucho tiempo y muy viejo, cual este aquí se introduce, y noble caballero y gran rico y mal acondicionado y hombre que ha vivido con soltura y daño de sus vecinos; más ya, conociendo su perdición, se ha dejado de aquello y de ha de ha dejado de aquello y se ha

⁴⁹² Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.*, p.7

⁴⁹³ Ibidem, p.XCVI.

⁴⁹⁴ Ibidem, p.5.

comenzado a dar a las letras y al ejercicio de la virtud...». Finalmente, Filaletes que «quiere decir amorador de verdad, y tal se muestra en todo lo que dice y hace, como hombre teólogo y de vivienda religiosa, contento con su pobreza y olvidado de los pandonores mundanos; y él es el que determina las materias principales, y todos se le rinden y frecuentan su casa no tanto por ser enseñados en letras como en virtud...». Como recuerda Meseguer, en los diálogos II y III, Pánfilo y Filótimo fueron sustituidos por los militares Ferénico y Andrónico⁴⁹⁵. Cada diálogo se desarrolla en un día y todos se tendrán en la casa del Maestro y en la quinta de Policronio. Durante las conversaciones el padre Pineda introdujo varias traducciones de los escolásticos como san Buenaventura, santo Tomás, Escoto, etc., sobre todo, con las que tratará discutiendo cuestiones filosóficas y teológicas e, incluso, clásicos latinos y fábulas como la de Faetón o de Píramo y Tisbe. Curiosamente, mediante el estudio de Meseguer se descubre que el mismo Pineda, al igual que Zanchini con la obra del franciscano, compone una traducción libre de santo Tomás en un pasaje donde se discurre sobre los votos de obediencia, pobreza y castidad:

hasta el punto que tanto como una traducción puede ser una paráfrasis en la que se han eliminado las objeciones y sus correspondientes soluciones, y de la demostración de la cuestión los vocablos que denotan las subdivisiones, tan peculiares de la exposición científica en general y de la escolástica en especial. [...] Y en general ha amplificado el texto aquiniano, a cuya sustancia se mantiene fiel. Literalmente lo ha embellecido⁴⁹⁶.

En la escritura de Pineda es visible un fuerte gusto por lo antiguo. Muchas veces acude a una terminología arcaica para avivarla, empleando palabras castellanas muy antiguas y dándoles otra vez forma y luz. Sus fuentes primordiales donde sacó estas antigüedades castellanas fueron los numerosos libros que leyó. Tuvo un profundo conocimiento del Romancero; de los libros de caballerías y de la Celestina, muchas veces objetivos de sus críticas; de las coplas castellanas, que defendió de la influencia de la métrica italiana y de la poesía. Siendo un amante de los términos arcaizantes, el padre Pineda dejó poco espacio a los neologismos que ciertamente no faltan en sus escritos. Se encuentran algunos latinismos castellanizados con el fin de enriquecer el idioma castellano y, además, algunos italianismos pese a que no estaba tan dispuesto a favorecer la influencia de extranjerismos por su quehacer literario

⁴⁹⁵ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio... *Op.Cit.*, p. XCVII.

⁴⁹⁶ *Ibidem* p. CI.

muy tradicionalista. No fue un innovador del lenguaje, en sentido de incorporación de otros elementos, sino un escritor que intentó proyectar su evolución hacia un redescubrimiento de los escritos del pasado y, de esta manera, de la terminología, buscando constantemente el contacto con el pueblo a quien acude para «fijar el significado de determinada voces y para utilizarlas debidamente»⁴⁹⁷. Un ulterior dato interesante puede ser la única obra literaria citada por Pineda, es decir, el *Lazarillo de Tormes*, mencionado varias veces (nueve) a lo largo de la obra.

⁴⁹⁷Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.* p. CXI

XII.2. El texto de *Agricultura cristiana* extraído por Zanchini

El *Discorso del danno che cagionato le comedie* nace a partir del capítulo XXV hasta XXVIII del tomo III de los *Diálogos familiares de la Agricultura cristiana* de Juan de Pineda. Para facilitar el trabajo de reconocimiento del texto castellano, se utilizará la reimpresión de Meseguer de 1963 por ser la copia fidedigna de la de 1589, única y sin otras reimpresiones hasta la fecha del ejemplar considerado. También por los útiles subtítulos al principio de los diálogos propuestos por el estudioso. El texto de Zanchini comprende cuatro diálogos, pero sin respetar el orden de las conversaciones de la obra española.

Para una perfecta comprensión del texto de Pineda elegido por el traductor, es oportuno empezar por el capítulo anterior al XXV, titulado por Meseguer: *Ayos. – Buenos y Malos. – Vicios adquiridos en la niñez*, que empezará *in crescendo* con la introducción de Filaletes a los ayos, figura importante para la formación del joven cristiano, comparable a la de los padres: «...y los ayos se llaman comúnmente padres de los muchachos que crían, y para que les tengan respecto, como a sus padres, deben ser hombres viejos»(p.106). El autor discurre sobre la importancia de la madurez del ayo que tiene que ser elegido entre los ancianos por ser más seguro. A estas primeras afirmaciones se van añadiendo las de Filótimo que centra su punto de vista en la crianza e instrucción de la virtud en lo que el médico griego Galeno en su *De rognoscendis curandisque animi* denomina «costumbre habituada». Pues, la puntualización de Filaletes vuelve a irrumpir en el discurso con una apostilla sobre las tres vías que llevan el alma a acercarse a los vicios. Entre estas se encuentra la mala conversación y, citando a Gregorio Niseno, pronuncia las siguientes frases:

[...] o por mala conversación de los que conversan con los muchachos en su niñez, sin los imponer en la pelea contra los vicios; o por mala estimativa con que juzgan por bueno lo que es malo, y así no se apartan dello; o por la mala temperatura del cuerpo, que por su sus humores mal templados inclinan al alma por lo malo (p107).

Filaletes incita a cultivar el bien contra las malas costumbres. Una ulterior citación es intercalada por Policronio, otro interlocutor que participa en este diálogo, que menciona a Clemente Alejandrino y su *Pedagogo* para condenar a algunos ayos de los príncipes, fautores de las malas costumbres en sus pupilos. Proponiendo varios casos de malos ayos que educaron príncipes famosos, Policronio cuenta su

experiencia personal, con lo cual, parece no estar totalmente de acuerdo con esta figura, sobre todo, con aquellos ayos capaces solo de ordinarias conversaciones y sin ningún tipo de interés. Siguiendo con la discusión sobre la mala costumbre infundida por los ayos, Pánfilo cita el caso reportado por Plutarco «que viendo a un muchacho noble con malas costumbres por culpa de su ayo, dio una gran puñada al ayo, y el muchacho no dijo cosa alguna por le ver pecar de ignorancia (p107)». Filaletes vuelve a mencionar a Plutarco y a los comportamientos idóneos que los ayos deberían adoptar. Los ayos tenían que ser como las comadres en la formación de los niños que, no pudiendo elegir el aspecto exterior, se preocupaban por educar sus costumbres para que cumplieran con el ejercicio de las virtudes. El mismo interlocutor, con el fin dar una definición apropiada del ayo, vuelve a citar a Clemente Alexandrino: «el oficio de ayo no consiste en platicar mucho, sino en obrar mucho, según que no es el fin de su maestría enseñar muchas cosas al discípulo, sino hacerle mejor (p.107)». La labor del ayo se compara a las de una guía cuyo único objetivo es la de corregir los errores. De la misma manera, el ayo tiene que guiar a los hombre lábiles en el camino de la virtud, según dicen las Sagradas Escrituras. En realidad, para Filaletes Dios es la única guía: «Dios sea el principio de donde salimos y el fin a que caminamos, imposible es perdernos, si nunca dél nos desasimos (p.108)». Policronio precisa que la guía terrenal para cada cristiano ha sido Cristo, «ayo y maestro y éste plantó en el mundo la doctrina evangélica, magisterio sin error, ayo virtuosísimo, de cuyos consejos se pueden todos fiar...(p.108)». El diálogo XXIV se concluye con la citación de Plutarco por parte de Pánfilo, exhortación a cubrir las orejas de los jóvenes para que no oyesen las palabras «sucias», y prevenir la entrada de los vicios en el alma.

A partir del diálogo XXV: *Farsantes*, – [Daños que hacen. – Los niños no deben asistir a las comedias. – Descuido de seglares y eclesiásticos en velar la honra de Dios.], se entra plenamente en el texto trasladado por Zanchini en su versión. Una vez más es Filaletes quien abre la conversación mencionando a Aristóteles para iniciar su firme crítica contra las representaciones de las comedias. Desde las primeras frases su intención parece bastante clara, tanto los padres como los ayos no deben permitir que los muchachos asistieran a la comedias:

[...] no deben descuidar el príncipe y legislador en mandar que no sean consentidos los muchachos ir a ver representar las comedias de los juglares por el peligro de

que allí aprenderían vicios y maneras de pecar que dañasen en las costumbres que deben tener los buenos...(p.108).

Como en los escritos de Aristóteles, se condena a los farsantes y a los mimos por ser hombres de malas viviendas y costumbres, responsables de corromper los hábitos de los que asisten a las comedias, incluso, ganando mucho dinero. Por lo que parece, Pineda quiso evidenciar las deshonestidades de las materias tratadas en las representaciones, el alejamiento de la realidad y de la verdad que en ellas se trataba, porque consciente del impacto aplastante que tuvieron entre los espectadores. Se preocupa, además, de la conciencia de los jóvenes y de los corazones de las mujeres que no saldrán incorruptos si asisten a la deshonestidad de las obras representadas. A demostración de lo que afirma, aconseja la lectura del Convite de Jenofonte (junto con la primera parte del diálogo, son dos de los extractos de Zanchini en su versión), para enseñar lo que puede acontecer con la visión de estas comedias: «que dice haberseles representado una comedia de amores, estando en el convite, y que se encendieron todos tanto en deshonestos deseos, que se partieron cada uno por su parte a buscar donde apagar sus llamás (p.108)». El impacto de las obras, más que las palabras, estuvo relacionado con la inamovible creencia de la inclinación al mal del hombre («mal desear y mal obrar»), que hallaba en estos «malos» espectáculos una ulterior fuerza e incentivación para seguir viviendo en las malas costumbres. Con la visión de las comedias incluso la conciencia del príncipe se movía hacia la maldad, la lujuria y la corrupción. Filaletes propone un confronto entre los príncipes paganos que, para despertar a la población y evitar el sucederse de «suciedades», las hacían acometer delante de ella; y, al contrario, los cristianos virtuosos fueron promotores de las aboliciones de estas leyes por haber entendido a la perfección los daños que pueden generar. A la conversación se introduce el estupor de Policronio sorprendido por la actitud de los príncipes cristianos a no curarse de los daños de las comedias, y a descuidarse de las materias de vicios y virtudes. Esta fue otra de las observaciones, última de este diálogo, trasladada por Giulio Zanchini. Con las palabras de Policronio, y sucesivamente de Pánfilo, Juan de Pineda habla a su lector sugiriendo que con solo autoproclamarse y reconocerse cristiano no era suficiente. Se necesitaba seguir y honrar a Dios como a un rey al que se reverencia, al que se obedece, y al que le pagan sus tributos. El consejo principal es el de reconocer al ser supremo por quien es de verdad. También, evitar las «palabras deshonestas» si no se quiere alejar el propio corazón de él. Las sucesivas

críticas serán dirigidas a los cristianos que no respetan la honra de Dios: «y decidme ¿quién se duele de las ofensas que le son hechas, ni cela el verle desacatar ni el menospreciar las ceremonias sanctas de la Iglesia?(p.109)». En primer lugar, reprocha a los seglares, los primeros en menospreciar y esconder tales ofensas cuando, al contrario, deberían favorecer la honra de Dios. Secundariamente, a los eclesiásticos con los que fue más severo debido a las obligaciones y a los títulos que poseen. Según Pánfilo, los eclesiásticos son capaces solo de pelear con el conde y con el rey para que se le suban las rentas y, si no lo consiguen, «no pararán hasta traer letrones de Roma». Las afirmaciones contras los eclesiásticos son directas:

[...] de lo cual concluimos que tienen en más sus rentillas que a Dios; y como Dios se las dé, por que le honren y sirvan y celen su honra y servicio sobre todas las cosas del mundo, ya vemos qué galardón les tendrá guardado en el otro mundo en pago de haber ganado tan mal el pan que les da, ya que por más no fuese (p.109).

El diálogo se concluye con una aprobación por parte de los demás hablantes (Policronio y Filótimo) y con las últimas aseveraciones de Filaletes quien cita al lexicógrafo griego Suidas a propósito del oráculo de los sibaritas, pueblo de pecadores que se perdió por creer solo en los hombres y no en Dios. Se observa que en la última parte del diálogo se deja el tema de los farsantes para luego, en el subsiguiente, volver a proponerlo.

El diálogo sucesivo, el XXVI sobre los *Farsantes*. –[*Boga que tienen en España. – Daños.*], continua con la conversación sobre esta figura provocadora del mal vivir. En la pregunta que abre al diálogo, pronunciada por Filaletes quien vuelve a hablar primero, reside toda la hispanidad con tendencia xenófoba de Pineda que se lanzará contra los que farsante españoles y extranjeros: «¿qué ley de razón les puede consentir, ni qué rey los debería permitir, y más a los extranjeros, que sacan muchos millares de ducados de España cada un año en pago de haber provocado a los españoles a cometer muchos pecados?». Los gastos de España fueron uno de los temas más debatidos por el franciscano de Madrigal, preocupado por la economía de la Nación, explotada por los otros países. Además, los farsantes instigaban a los españoles al pecado. La intervención de Filaletes seguirá con tres amonestaciones. La primera está destinada a los españoles, reos de aceptar sin problemas a los farsantes que engendran el mal vivir y, contrariamente, de no ayudar a los pobres que necesitaban de apoyo. La segunda reprensión se dirige a los eclesiásticos, en

particular, a los que se alejaron de Dios dedicándose a las lecturas de cuentos mitológicos como los «de Medea y de Jasón, y de París y Elena, y Eneas y Dido, y de Píramo y Tisbe», olvidando, por otro lado, las obras espirituales de santa Catalina de Sena, santa Inés, santa Lucía, etc. Por último, los religiosos culpable de ir «públicamente delante de todo el mundo a tales espectáculos, y escandalizáis a cuantos de tal saben, y deshonoráis el hábitos de vuestras religiones (p.110)» y por esto muy poco creíbles. De modo que, los prelados deberían, según sostiene Filaletes, por el Derecho Canónico castigar sin defender ni esconder a esos religiosos por estos pecados públicos. De este diálogo Zanchini saca solamente la última parte de esta intervención contra la introducción de las mujeres en las representaciones, que ya se ha citado, y otra al final. El autor español concibe esta práctica como manjar para el diablo, ya que, consideró muy vergonzoso y con falta de honestidad el acto representativo en el que los galanes adulaban y lisonjeaban a las mujeres. Por lo tanto, para los religiosos resultaba mejor quedarse fuera de las cosas profanas. Luego, Policronio cuenta su experiencia con las comedias: «Yo he sido convidado algunas veces en esta ciudad para algunos conventos a ver con ellos en sus casas estas comedias; y con no ser yo mejor que mis vecinos los seglares, me hallé algunas veces confuso de oír y ver lo que representaban por ser deshonesto (p.110)». La confusión descrita puede ser autobiográfica del mismo Pineda, aunque no se puede establecer con seguridad. Lo cierto es que el autor quiso señalar la turbación de ánimo que provocaron todo tipo de representaciones en esta época, mensaje que Zanchini quiso traer a Italia. La conversación prosigue gracias a una pregunta de Filaletes: «¿Qué podrán decir los casados que llevan o envían a sus mujeres e hijas a tales fiestas, aun en caso que no tornen ya de noche a casa? (p.110)». En la contestación de Filótino, que se citará más adelante hablando de la *commedia dell'arte* italiana, el interlocutor cuenta su historia personal después de haber asistido al espectáculo con su mujer. Zanchini supuestamente no tradujo este párrafo sino el siguiente en el que Pánfilo tacha el trabajo de los farsantes de «oficio ignomioso», por que a cambio de dinero no solo se venden, sino que provocan el pecado. Es más, condena firmemente a los que «llevan a sus casas de noche a representar, y les dan por cada borrachada doscientos reales...(p.110)» y que consideran a los farsantes símbolo de nobleza cuando en realidad, según Pánfilo, debería llamarse vileza. Resulta bastante claro que con este diálogo el lector entra en el vivo de la polémica contra las comedias. Las conversaciones de estas breves pláticas convergen hacia la

temática profundizada por Zanchini, que probablemente ya a través de la lectura de estos pocos diálogos iba formando, paulatinamente, la idea central de su *Discorso*.

Los últimos dos diálogos serán los núcleos de la versión italiana. El XXVII, *A favor y en contra de las representaciones en autores antiguos y S. Agustín*, comienza con Filabetes, hablante central de estos diálogos contra la comedia, cuya intención es la de proponer la disposición del Derecho Canónico sobre los farsantes (denominados con juego de palabras ‘farfantes’). El interlocutor, inquieto por haber encontrado algunos farsantes «infames por tal ejercicio» en el camino de Valencia, desde Chiva a Requena, decide de contar a los otros participantes de la conversación la falta de entendimiento de estos personajes que, según él, practican un arte infame que a veces ni ellos entienden. La intención de Pineda es la de construir una breve historia de los farsantes para que sus lectores puedan entender perfectamente el peligro y no asistan a estas «locuras y boberías». De modo que, el escritor franciscano, en palabras de Filabetes, comienza desde el pasado, es decir, cuando los farsantes se llamaban *histriones*, palabra de incierto origen. Según Plutarco, procedía de Sistro un «insigne representante de la Etruria»; sin embargo, según el gramático Resto viene de Istría, que actualmente pertenece a Croacia pero durante esta época a Italia; mientras que, por Tito Livio y Valerio, deriva de *histriones*, ya que en el vulgar toscano el farsante se llamaba *histrion*. Por otro lado, según Alejandro de Alés los histriones se podían llamar incluso *historiones* «porque representaban los casos y hechos contenidos en las historias, de las cuales sacaban las comedias o tragedias que representaban», aunque según el padre Pineda esta aserción resulte poco probable. Antiguamente en Grecia, según se cita a Tito Livio en la conversación, el oficio de los histriones no era despreciable ni deshonoroso. Al contrario, según Macrobio en Italia sí lo era. Varios personaje ilustre como Cicerón eran muy amigos de los más famosos mimos que había en Roma, como Roscio y Esopo, y fue grande estimador, como el censor Apio Claudio de sus representaciones. La conversación avanza sobre el parecer de san Agustín por este «arte infame» de los farsantes a quienes condenó tanto que no los recibían en Roma como ciudadanos. Según Tito Livio y Valerio Máximo, a los farsantes les privaron de la de la «honra de su triunfo», por ser considerados infames por los romanos. Más contundente han sido los emperadores Nero y Tiberio César que, según relataron Cornelio Tácito y Orosio, desterraron a los comediantes de Italia. Pineda, con su peculiar visión hispanocéntrica relaciona este acontecimiento a su tiempo criticando a los españoles por gastarse mucho dinero

asistiendo a las representaciones italianas: «y agora nosotros los enriquecemos cuando de ultra Italia nos vienen a embobar y se van riendo de nuestra liberalidad, con que tornan a sus casas cargados de dineros (p.112)». Filaletes prosigue su monólogo citando a san Agustín que reprende a los que suportan a los farsantes y su arte tan despreciable hasta llegar a afirmar, mencionando a Angelo de Clavasio, que financiarlos es pecado mortal ya que se incentivaba la deshonestidad. Sobre el pecar de los «representadores», se cita a san Antonino quien no diferencia entre farsantes buenos y malos ya que todos pecan mortalmente, incluso, los que asisten a las comedias. Además, la ganancia de estas representaciones es considerada «obra prohibida por ley divina y humana». Otras dos declaraciones se sacaron de los escritos del papa Inocencio y de san Buenaventura. El primero afirmó que con solo dos representaciones públicas el farsante quedará infame; el segundo, igual que Alejandro de Alés, «concede que los tales representantes pueden llevar lo que ganan al tal oficio, más que no se debe recibir públicamente en ofrenda en la Iglesia diciendo que es torpe lucro o ganancia (p.112)⁴⁹⁸». El diálogo se concluye con la última mención a san Agustín contra el deseo de alabanzas de algunos hombres (con una clara referencia a los farsantes), con lo cual demuestra su preferencia de ser desconocido y aborrecido por los demás. Pánfilo es el único interlocutor de Filaletes que aparece justo al final de este diálogo demostrando su incredulidad por lo dicho, y su desconocimiento del mal oficio de los farsante por el que es necesario «oír las doctrinas de quien las saca de raíz (p.112)».

El último diálogo que marca el cierre tanto de la selección de Zanchini, como de la temática sobre el daño de las comedias, es el XXVIII de la *Agricultura* titulado: *Legislación eclesiástica sobre las comedias- - Santo Tomás, Cayetano y las comedias. – Plan de educación para en la pubertad*. El iniciador de la conversación es siempre Filalates cuya intención principal es la de seguir hablando contra estos espectáculos y farsantes (llamados por Policronio «embeleñadores»), empleando la doctrina de la Iglesia y sus principios. Según el teólogo de la conversación en el Concilio Cartaginense Séptimo, y con el legado de la Iglesia romana, Faustino, se declaró la total infamia de los histriones, también por las leyes imperiales, inhábiles para acusar a alguien en juicio, al igual que los paganos y los judíos. Una de las citas necesarias para dar mayor autoría al texto, y empleada con asiduidad por Zanchini, es la de san Cipriano quien escribiendo a Evaricio determinó

⁴⁹⁸ Esta será otra extracción en la versión de Zanchini.

que a los histriones no se les diese la comunión por no ser compatibles con Dios y la doctrina evangélica. Se creía que los histriones manchaban la honestidad de la Iglesia y su honra por tener este oficio tan vergonzoso y que era juzgado infame por la opinión pública. Por otro lado, Graciano corrigió el canon ordinario del Concilio concediendo a los histriones la reconciliación si «se apostatado de la fe y se hobiesen convertido al Señor(p.113)». Después de la admiración de Policronio quien se dice sorprendido por ver que la Iglesia tuviera leyes tan firmes y duras contra de los histriones, Filaletes sigue mencionando las severas sanciones de la Iglesia. La del Concilio Agatense que mandó a los eclesiásticos ordenados por orden sacro que no participaran ni a las bodas ni a las comedias; o la de papa Bonifacio VIII que privaba de todo el privilegio clerical a los clérigos que «se dieran a representar por un año (o por menos tiempo) y corregidos tres veces por su obispo (p.113)». Incluso el papa Inocencio III prohibió las representaciones en las iglesias porque las consideraba pecado mortal por representar materias contrarias a la santidad en los lugares santos. Además, se consideraba pecado si en las representaciones se utilizaban los hábitos monásticos de las ordenes religiosas, sucesivamente castigados por las leyes imperiales. Las citas como es típico en Pineda se suceden las unas a las otras. Filaletes hace mención a otros dos cánones, el del Concilio Manetense y del Laodicense en los que, según dijo Graciano, se prohíbe a los eclesiásticos asistir a los espectáculos profanos y deshonestos; otro pronunciado por san Gregorio en el que se «manda tener por irregular para ser de orden sacro al que hobiese sido usurero o representante» (p.113). De todas formas, se estableció una importante diferencia entre los farsantes que practicaban este oficio como pasatiempo durante las fiestas del Corpus Christi o las del pueblo, que por eso no eran condenados, y los que ganaban dinero engañando a la gente con deshonestidad. De modo que, el Derecho Canónico consideraba infame solo a los que pecaban mortalmente, inhábiles de poder acusar en juicio y que quedaban privados de ser ordenados. Insiste Pánfilo sobre el tema, introduciéndose en la conversación con una apreciación a los padres de las Compañías que castigan a los discípulos que asisten a las comedias y a las representaciones profanas. En el diálogo se intenta insistir en la importancia de las leyes eclesiásticas ya que son las únicas que honran a Dios, que «obliguen la consciencia y [...] que la alumbró el Espíritu Santo para en lo esencial la salvación de los fieles, y las buenas costumbres ayudan a la salvación (p.114)». La pregunta indirecta de Filótimo sobre la existencia de algunas doctrinas de santo Tomás que

tratan sobre los histriones, permite el proseguimiento de la conversación gracias a la contestación de Filaletes. Según el teólogo del diálogo, el santo de Aquino tocó esta materia solamente una vez, y diplomáticamente: «el oficio de los histriones es solazoso a los hombres y de suyo no es malo con tal que usen de palabras y obras y gestos lícitos en tiempos y negocios oportunos y entre personas competentes, porque faltando en estas debidas circunstancias sería con pecado mortal (p.114)». Aún más sutil es la versión de Cayetano que no condena el oficio de los farsantes de dar placer y entretener al público, sino la deshonestidad de la materia tratada, «o por ser divina y sancta y la profanan, o por ser injuriosa contra el prójimo (p.114)». En cambio, la indiferencia de los farsantes se considera pecado mortal, igual que las personas que pagan las representaciones y apoyan a los histriones que también viven en el pecado. La indiferencia tampoco exenta a los frailes y clérigos que van a ver estas comedias, y más si llevan a histriones a actuar en los conventos. Las únicas representaciones que se les conceden son las devotas, que tienen lugar en las grandes ciudades y en presencia de los obispos. El diálogo se concluye así como empezó el primero tratado, es decir, citando a Aristóteles y a la discusión sobre la educación de los ayos. En concreto, esta vez se discurre sobre la instrucción de los niños en tierna edad: «dende los cinco a los siete años del niño deben considerar sus padres en qué artes o ejercicios le piensan ocupar para que haya de vivir a ley de bueno (p.115)». Aristóteles distinguía dos edades, desde los siete hasta la pubertad, que es cuando se empieza a sentir los sentimientos naturales; y la otra, desde la pubertad hasta los veintiuno. El debate pasa a analizar las inclinaciones naturales durante la pubertad y las actitudes educativas necesarias para las imposiciones de las costumbres durante las diferentes edades.

Las frases finales discurren sobre el plan de educación en la pubertad de los niños, alejándose completamente de la temática de los farsantes y del daño de las comedias. Hasta aquí llegó Giulio Zanchini a considerar la obra de Pineda y a elaborar un proceso alternativo que se observará en las siguientes páginas.

XII.3. El Discurso del danno che cagionano le comedie et lascivi spettacoli de Zanchini

En el manual de Ferdinando Taviani sobre la comedia en la sociedad Barroca italiana⁴⁹⁹, el *Discorso del danno che cagionano le comedie lascive* de Giulio Zanchini se presenta como obra crucial por ser, con mucha probabilidad, el primer texto en lengua italiana que trata sobre la polémica del teatro después del Concilio de Trento. No puede ser definida como una traducción propiamente dicha. La verdad es que si no estuviera escrito en la portada de la traducción de Zanchini el nombre del franciscano Pineda sería casi imposible, considerada la elaboración del texto italiano, resalir a la fuente original.

El traductor toscano extrajo la «esencia» de una parte de los *Diálogos familiares* del franciscano Pineda, parafraseando algunos enunciados e introduciendo algunas oraciones propias, para incluirla sucesivamente en su propia «traducción»⁵⁰⁰. No se trata solamente de una paráfrasis. Es una aplicación de los dictámenes sobre las comedias lascivas pronunciadas por los padres de la Iglesia. Más empleado fue el juicio de san Juan Crisóstomo que constituye el punto de partida y que engendró los sucesivos escritos contra el teatro. Entre estos se puede citar el *Discorso contra il Carnevale. Dove di tratta delle Más chere, et balli, et si dimostra, come per interesse di Religione, e beneficio publico delle Città e privato de Cittadini, si dovrebbe in tutto estirpare dal comun uso de' Cristiani*, escrito por un anónimo en 1607, en el que siguió esta temática. Estos puntos de vista fueron fundamentos sobre los que se formó una tipología de textos que, utilizando fuentes patrísticas, sentió el cristianismo como opuesto a otras concepciones fútiles y terrenales de la sociedad, como la vanidad y la pérdida de los valores, el entretenimiento no provechoso para el hombre, el vacío. El *Discorso* marcó la intención de señalar negativamente algunos

⁴⁹⁹ Ferdinando Taviani, *La commedia dell'arte e la società barocca: La fascinazione del teatro*, Roma, Bulzoni, 1970, pp. 119-123. Se encuentra, también en este texto, el error debido a la homonimia de Juan de Pineda franciscano que en para Taviani sería jesuita. Por otro lado, no creemos en la posibilidad de que Zanchini hubiera podido consultar el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, escrito por un anónimo y titulado *Del peligro de oír comedias lascivas, y asistir a bailes y danzas*, (MSS/12961/9) simplemente por una cuestión de fechas siendo esta obra más tardía que la de Zanchini.

⁵⁰⁰ Por comodidad, seguimos la versión de Meseguer Fernández de 1963, que solo presenta una modernización en la transcripción ya que es fidedigna a la de 1589, única que hay.

rasgos perjudiciales del teatro, ya que, el mismo, es un espejo de la negatividad del mundo y capaz de penetrar más a fondo en la mente de sus espectadores.

Como subraya Taviani, el *Discorso* nació en una realidad diferente de la italiana. Sin embargo, se adaptó muy fácilmente a este tipo de «traducción» mucho más abierta y modificada según la intención de Zanchini. El estudioso italiano señaló que algunos conceptos utilizados por Pineda se aplicaron para referirse a la *commedia della maschera* donde confluyeron elementos procedentes del mundo campesino y ciudadano (incluidas las supersticiones), de las clases altas y de las más pobres, de los engaños y del amor, y que fueron resumidos de forma natural y capaz de capturar rápidamente la atención del espectador. Aún más impactante era la relación entre la comedia y el pecado, propuestas que se observó muchas veces en el curso de la «traducción» de Zanchini⁵⁰¹. Las comedias de las más caras se incluyen en la *Commedia dell'Arte* italiana que nació en el siglo XVI y fue popular hasta la reforma de Goldoni. En Italiano el término 'arte' tenía dos sentidos: uno con relación a la obra de ingenio y, el otro, al oficio, al trabajo, en sí mismo (hay que recordar las Corporaciones de artes y oficios). No se trataba de un verdadero género de representación teatral, sino de una diferente modalidad de espectáculo. Las escenas no se basaban en un texto escrito, ni eran organizadas de forma adecuada para los actores. Existían los *canovacci*, también llamados *scenari*, es decir, una estructura de sucesos predefinida de manera que lo que se improvisaba era el texto en sí. De hecho, se denominaba incluso *commedia dell'improvviso*. Las compañías contaban mínimo de diez personas; aunque normalmente eran diez hombres y dos mujeres. Fuera de Italia se conoció también con el nombre de «Comedia italiana». Una de las revoluciones que aportó este tipo de espectáculo fue la presencia de las mujeres en el palco escénico. Sobre esta fórmula tan desbordante llegaron las primeras críticas del padre Pineda: «Y más aún que, por que salgan más gustosas las representaciones meten mujeres en ellas, porque como con cebo más atractivo, concurrirán más mujeriegos...», traducida por Zanchini en su versión italiana. En concreto, el escritor de Madrigal escribió contra las comedias italianas y sus costumbres a través de dos de los interlocutores de la *Agricultura Cristiana*:

Philotimo: Yo algunas vezes he ido a las Comedias, especialmente de los Italianos que exprimen, y aun imprimen mejor los afectos: y lleue a mi mujer, que como

⁵⁰¹Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.*, p. 120.

persona de quasi tan buen juicio como yo, entiende muy bien hasta el Toscano: más la vna vez alla seno quedo el Real que yo auia ganado aquel dia para la cena, y con rumiar lo que nos dixeron en la Comedia, nos passamos hasta otro dia que yo gane real y medio de dos visitas.

Pamphilo: Yo por oficio ignomioso tengo al de los tales farsantes que por precio se venden para representar locuras y más si prouocan a pecar [...] ⁵⁰².

No se sabe si en las palabras de Filótimo se pueda reconocer un episodio autobiográfico del padre Pineda. Por otro lado, no debe de extrañar si hubiese asistido a un espectáculo considerada su cultura que abarcó cualquier campo. Pineda discurrió también sobre el origen de la palabra ‘actor’, término que derivó de ‘histrión’, de Istría:

Digamos primero del nombre destos que en Latin se llaman Histriones, y dize Plutarco, que viene de vn insigne representante de la Hetruria llamado Histro, más el Gramatico Festo quiere que se llame ansi de la Histría prouincia de Italia, de adonde primero salieron: en contra de los quales quieren Tito Liuius y Valerio que se digan Histriones, porque en lengua Toscana el representante se llamaua Histrion [...] ⁵⁰³.

Las comedias del arte «viajaron» con una increíble rapidez y regularidad que probablemente no hubo igual en la historia del teatro. Esa fue una de las razones que suscitó una particular inquietud tanto en el hombre de letras como en el religioso. Desde el principio se asumió, en ambos casos, una actitud de indignación y de denuncia contra los obvias razones de tanta extravagancia. Los responsables de este tumulto son los actores, «gente sórdida e mercenaria», que durante este periodo adquieren una connotación más profesional y oficial ⁵⁰⁴. Se trata de comediantes con escasa cultura académica que bajarán el nivel de la representación a la farsa latina. Casi contemporáneamente a la obra de Zanchini se iba afirmando la denuncia contra la comedia. Giovan Battista Guarini en su *Compendio della Poesia tragicomica* (1601) debatió sobre el carácter aburrido de estas comedias:

[...] la commedia è venuta in tanta noia e disprezzo che, s'ella non s'accompagna con le meraviglie degli intramezzi, non è più alcuno che sofferire oggi la possa. E questo per cagione di gente sórdida e mercenaria, che l'ha contaminata e ridotta a

⁵⁰² Juan de Pineda, *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura christiana. Compuesta por Fray Iuan de Pineda Religioso de la orden del Seraphico padre Sant Francisco de la obseruancia*. Part. I, dial. 15. En Salamanca, en casa de Pedro de Adurça, y Diego Lopez, p.350.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 350.

⁵⁰⁴ Roberto Tessari, *La commedia dell'arte nel seicento, «Industria» e «arte giocosa» della civiltà barocca*, Firenze, Leo S. Olschki, MCMLXIX, p.30.

vilissimo stato, portando qua e là per infamissimo prezzo quell'eccellente poema che solleva già incoronare gli gloria i suoi facitori⁵⁰⁵.

Volviendo a la traducción, la ausencia de un análisis sobre la versión de Zanchini en un estudio tan completo como el de Meseguer Fernández es inexplicable, sobre todo, considerada la importancia que la obra tuvo en Italia, así como la relevancia de su difusión pese a que fue mínima. En el estudio citado y dedicado al escritor madrigalense Meseguer solo pronunció unas pocas palabras con relación a la comedia italiana:

Otro motivo de la antipatía que Pineda profesaba a los italianos era el de las comedias. Comediantes italianos representaban en la Península con gran éxito de público, como que aun clérigos y religiosos asistían a las representaciones de las fábulas paganas con olvido de las vidas de los santos, que es lo que los clérigos y religiosos deben leer. Se iban perdiendo las costumbres buenas y llanas de los antepasados. Y entre todos enriquecían a los extranjeros, que se reían de la libertad española...⁵⁰⁶.

Estas frases parecen corresponder netamente al diálogo de Filótimo y Pánfilo que ase acaba de citar. No obstante, no se hace mención ni al traductor toscano ni a su versión.

El *Discorso del danno che cagionano le comedie lascive et lascivi spettacoli* no se anuncia como la clásica traducción de «una sola obra». Ya a partir de la portada de la edición florentina de 1599, publicada por Giorgio Marescotti, el traductor anticipa sutilmente que no será uno de sus consuetos trabajos a los que ha acostumbrado a su lector, porque *raccolto*, es decir, ‘recogido’, o, ‘reunido’ de las obras del padre Pineda. Es un conjunto explicativo e interpretativo que amplificó unas pocas frases del cronista franciscano, sin verterlo, como es usual en su traducción, con exactitud y rigor literario. El texto italiano es más inteligible y, característica esencial, específico. Se debate sobre una sola temática: el daño que causan las comedias y los espectáculos lascivos. Eso sí, utilizando un conjunto de citas para dar, igual que la obra completa de Pineda, mayor autoridad al texto y fortalecer su doctrina. No obstante, en la portada figura el enunciado que suele presentar el ejemplar como una traducción («*Tradotto dalla lingua Spagnuola...*»), que siempre representó el «sello» también para los otros textos de Giulio Zanchini, esta vez pese a las características internas. Por otro lado, parece ser que las obras de

⁵⁰⁵ Giovan Battista Guarini, *Compendio della Poesia tragicomica*, in *Il Pastor fido e il Compendio della poesia tragicomica*, edición de G. Brognolino, Bari, 1914, p. 246.

⁵⁰⁶ Juan de Pineda (O.F.M.), *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, estudio...*Op.Cit.* p.LXV-LXVI.

Zanchini siguen todas el marco devocional, incluso las que temáticamente parecen alejarse como esta de Juan de Pineda, o bien, la de fray Luis de León. En estos casos la temática central interesará relativamente este análisis porque lo importante será la forma con en la que se escribió el texto, las características internas; los recursos pertenecientes a las obras religiosas y profundamente empapados en la cristiandad. Además, es interesante notar cómo Zanchini invirtió el texto castellano, repleto de enunciados, contra las costumbres teatrales italianas, no solo omitiéndolos sino también creando otros periodos textuales.

La obra será dedicada al padre toscano Giacomo (también ‘Giacopo’) Torricelli, observante de los frailes menores, confesor de la reina María de’ Medici y, sucesivamente, obispo de Marsella desde 1604 hasta 1618⁵⁰⁷. Conviene seguir con la transcripción de Giorgio Marescotti en la dedicatoria:

Al molto Rever.^{do} et Meritiss.^{po}, il Padre F. Giacopo Torricelli
Il Padre F. Giacopo Torricelli
Dell’ordine di Santo Francensco osservante

La presente operina del R. P. F. Giouanni di Pineda dell’ordine, et instituto di V. [...] idioma Spagnuolo in questo Toscano dall’illustre Signor Caualiere F. Giulio Zanchini con quella leggiadra diligenza tradotta, ch’ei sempre usò nelle cose sue. Egli me ne fece cortese dono; e perchè la fática di lui e l’opra dell’Autore non mench’utile à gli occhi de saui bella comparue. Pensai a commun beneficio quince prender’ occasione si mostrar segno almeno della memoria, ch’io tengo de molti beneficj, et amorosi fauori riceuiti da V. P molto Reuerenda coll’imprimerla sotto quel nome suo, che chiaro no solo per bontà, e valore nella famosissima Religione sua splende (essendo Padre di Prouincia dal Ancisa méritamente conosciuta) ma homai per la predicatione a tutto il seculo notissimo, e qui in particolare, et a Malta Isola di quelli Illustri Caualiere freno asprissimo al fero trace, e splendore chiarissimo della Militia christiana. Ecco dunque, che donata la ridono à V.R. cosi per significarle l’intention mia in ciò che vale dispostissima à seruirla, come perche chi prima à me la donò godì, che in luce ad utilità universale, qual Cerua del monile del nome di Cesare riccamato, di quello di V.P. molto Reuerenda, e quì, et alla residenza degli Illustri Caualiere fratelli suoi manifestissimo pregiata sen vadi. Miri in tanto non l’angustezza del continente, ma’l valore del contenuto, che ricca Perla angusta conchiglia tall’hora nasconde, il ricco effetto al merito suo infinito. le bacio le sacrate mani, e rammentandomele seruitore mi raccomando alla gratia sua. Di Firenze il dì 29. d’Ottobre 1599.

Di V.P.M.Reuerenda

Affettionat. Seruitore

Giorgio Marescotti⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Gaetano Moroni Romano, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, Venecia, Tipografia Emiliana, MDCCCXLVII, p.157; también en: *Memorie valdarnesi*, Vol. 1, Accademia valdarnese del Poggio, Pisa, MDCCCXXXV, p.154.

⁵⁰⁸ Juan de Pineda, *Discorso del danno che cagionano le comedie, et lascivi spettacoli, Raccolto dall’opere del P.F. Giouanni di Pineda dell’Ordine di S. Francesco. Tradotto dalla lingua Spagnuola dal Commend. Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere di San Giovanni, Spedalingo di Santa Maria Nuova*, Florencia, por Giorgio Marescotti, 1599.

Antes de ser publicada, la obra recibió la aprobación del famoso jesuita Virgilio Cepari: «Io Virgilio Ceparij della Compagnia di Giesù ho letto il presente discorso delle Comedie, e lasciui spettacoli, e niente conuiene contra la fede, e buoni costumi». Sucesivamente, pasó por las manos del obispo de Pistoia Alessandro del Caccia, quien dio el consentimiento el día 23 de septiembre de 1599; y, por último, por las del inquisidor de Florencia Dionisio Sammattei de Costacciaro que dio el permiso final para la publicación.

Igual que casi en todas las traducciones de Zanchini, la dedicatoria del impresor deja claro que se trata de un dono, un regalo que pasó desde las manos del traductor al impresor, y por último, al franciscano de Alcisa, Giacomo Torricelli. Los elogios al traductor por su consueta diligencia son una constante del prologo del impresor, que esta vez (y no solo) cuenta con las colaboraciones pasadas. El *cortese dono* será, según cuanto se explica, un gesto útil para compensar la fatiga del traductor y, sobre todo, la obra de Pineda juzgada por los sabios como muy provechosa. El término ‘beneficio’ es otro punto firme de todas las traducciones. Por lo que parece, todo el proceso traductor de estos textos se mueve por el beneficio. El *commun beneficio*, es decir, el beneficio común y la utilidad universal⁵⁰⁹ impulsa a todos los personajes que están detrás de esta versión a compartir el texto. El impresor trata de recambiar los favores recibidos por el obispo de Marsella con este don, que es testimonio de su memoria, y con total disposición a servirle. Es la misma situación que se repite en todas las traducciones tratadas. Tanto en el *Dialogo* como para las otras versiones no se percibe una pretensión de llegar a un sistema de lectores más amplio. Todo parece creado con profunda humildad y para un círculo muy restringido de personas. La demostración de cuanto se afirma podría riscontrarse incluso en la tirada del ejemplar que consta de un número muy reducido de impresiones. Volviendo al prologo, hay un conexión, no se sabe si casual o intencional, entre Giulio Zanchini y Giacomo Torricelli. Se trata de la isla de Malta

⁵⁰⁹ Mencionando la utilidad universal, el impresor Marescotti introduce un verso de Petrarca del soneto CXC del *Canzoniere* (Utilizamos la reimpresión de 1992 introducida por Gianfranco Contini), *Una candida cerva sopra l'erba*, de la que cita el primer terceto: «Nessun mi tocchi – al bel collo d'intorno / scritto avea di diamanti et di topazi – / libera farmi al mio Cesare parvi». El enunciado de Marescotti es el siguiente: “...qual Cerua del monile del nome di Cesare riccamato...Ahora bien, el verso de Petrarca se refiere a una leyenda, referida por Solino, según la cual, trescientos años después de la muerte de Cesar fue encontrado un ciervo con un collar sobre el que figuraba escrito: «Noli me tangere, Cesaris sum». Para Petrarca, Cesar es Dios y la cierva que representaba su amor con el *monile* (el collar) de diamantes y topacios, era Laura ya la que el poeta quiere poseer. Se supone que Giorgio Marescotti con su enunciado quiso demostrar que la obra pertenece Dios por ser de utilidad universal.

donde llegaron las predicas del confesor de María de' Medici y de la que el traductor fue comendador de la orden Jerosolimitana de los ilustres caballeros cristianos. Pues, entonces, ¿Fue a través de Giulio Zanchini que se dieron a conocer las prédicas en Malta? Por la falta de informaciones del prólogo no se puede contestar a esta pregunta. Pero lo cierto es que no se hallan escritos del confesor Torricelli, de modo que, parece ser que fue el mismo obispo de Marsella quien viajó a la isla, tierra de los famosos caballeros. La última parte del prologo de Giorgio Marescotti es una exhortación al piadoso lector para que no valore el conjunto estético del texto, símil a la pequeña Malta, sino el contenido comparable con el valor y el merecimiento de la isla.

El *Discorso* no presenta una subdivisión ni en diálogos ni en capítulos (como sugiere el mismo título), no tiene interlocutores y las características internas son más parecidas a las de un breve tratado. Es el mismo traductor quien introduce al texto:

Tra i maggiori, & peggiori abusi, & inconuenienti, che hoggidi sono nel mondo, & tra gli non sò se dico più o occulti, o più palesi lacci del diauolo per pigliar' l'anime de miseri mortali, & più pericolosi precipitij per sobissarle in eterno, pare a me che siano questi spettacoli, o representationi, che comunemente si chiamano comedie, comedie dico, doue interuenghino atti, o parole lasciue, come ordinariamente auuiene in buona parte; perche se bene alle volte auuiene, che in simili representationi si dichino cose buone quest'istesso può esser' inganno dell'astutissimo serpente per accreditare colla presenza de buoni, che volentieri si trouano a sentir' cose buone, le maluage che poi s'hanno da rappresentare, accio in questo modo piglino autorità, e crédito, e niun si tenga à vergogna andaré doue uanno persone d'autorità, e di bontà [...](pp. 7-9).

El presente párrafo no aparece en la *Agricultura cristiana* de Pineda. No cabe duda de que sea Zanchini el compositor de estos renglones en los que la comedia se compara a una trampa del diablo para robar las ánimas de los miseros mortales y al peligroso precipicio en las que descenderán eternamente. El autor establece una primera diferencia entre los espectáculos, las representaciones y las comedias, especificando que el objetivo sobre el que se discurre en el tratado es la comedia donde, como era usual, había una presencia masiva de actos y palabras lascivas. Avisa a los lectores que aunque parezca que muchas veces se pronuncien cosas de buen provecho en realidad la comedia está escondiendo un engaño de Satanás. Con lo cual, se atrae a las buenas personas con las buenas palabras, mientras que, se está favoreciendo las malvadas que sucesivamente representadas. Tanto la concordancia

comedia-precipicio, como la de comedia-perdición de almas serán explicadas a través de la autoría de los Padres de la Iglesia, como san Pablo, quien definió las malas palabras pronunciadas en las comedias tan eficaces como para corromper las buenas costumbres. Si Pineda deja entrever una cierta inclinación del hombre hacia el «mal desear y mal obrar», Zanchini citando san Cipriano lo dice expresamente: «ma ragionar' persone alle quali l'huomo o la corruttion' della natura malamente s'inclina, lo stimò di tanto pericolo, che disse: *Tollerabilius esse audire basiliscum sibilantem, quam foeminam canentem...*(pp.10-11)»⁵¹⁰. Se ha corroborado que las menciones a san Cipriano proceden de un tratado que la mayoría de los estudiosos italianos y españoles del santo no atribuye al obispo, es decir, el *Libellus de Singularitate clericorum*, traducido *De la soledad* o también *De la singularidad de los clérigos*⁵¹¹. Según el traductor toscano, el solo acto de oír induce al pecado y, aún más el de ver. Mencionando al poeta Horacio, deja claro que los ojos mueven al hombre más que las orejas. La naturaleza corrupta del hombre, que busca constantemente el deleite y el placer, a través de la vista (de la asistencia visiva y audio-visiva) es facilitada en el cumplimiento del deshonor. Con lo cual, hay que seguir el modelo propuesto por los santos como santo Tomás, san Francisco de Asís,

⁵¹⁰ Merece la pena señalar el pasaje de san Cipriano fundamento de las dos obras, aunque Zanchini lo utilizará muchos más. Procede del tratado *Ad donatum* (pp.112-113) en: *Obras de San Cipriano*, edición bilingüe. Introducción, versión y notas por Julio Campos, Madrid, B.A.C., MCMLXIV: “Vuelve luego tu rostro a otra maldad no menos abominable de otra clase de juegos: puedes ver en el teatro también lo que causaría dolor y vergüenza. La altisonante tragedia sirve para reproducir las antiguas fechorías en verso. Se representan con la acción plástica, a semejanza de la realidad, los horrores de los parricidios e incestos pasados, para que no perezca nunca en el curso de los siglos el recuerdo de la maldad cometida. Se enseña a todo el mundo a escuchar que puede hacer lo que antes se hizo. Así nunca mueren los delitos a pesar de los siglos, nunca se borran con el tiempo los crímenes, nunca quedan sepultados en el olvido. Las iniquidades que ya dejaron de existir se convierten en ejemplos presentes. Además, gusta en la comedia ver representar a un artista de torpezas lo que ha hecho en casa o escuchar lo que puede hacer. Se aprende el adulterio al verlo, y con el halago a los vicios proveniente del ejemplo de la autoridad pública, la matrona, que había acudido tal vez honesta al espectáculo, vuelve de él deshonesto. Añádase ¡qué estrago de las costumbres, qué incentivos de las obscenidades, qué pábulo de los vicios! La indecencia de los gestos de los comediantes; ver representar las torpezas e incestos contra las leyes de la naturaleza; hacerse eunucos los hombres; se debilita toda dignidad y vigor del sexo con la ignominia de un cuerpo afeminado; y el que más se haya transformado en mujer, más agrado causa. Cuanto más hábil en torpezas es uno considerado, tantos más aplausos recibe. Aquí se le contempla, ¡qué maldad!, con placer. Un hombre de tal jaez ¿a qué extremo no provocará? Despierta la sensualidad, halaga la pasión, ahuyenta de sí la conciencia honrada y viril; no le faltan autorizados ejemplos del vicio atrayente, para que, escuchándolo con menos rubor, tenga entrada el mal en los espectadores. Representan aquí a la Venus lasciva, a Marte adúltero, a aquel Júpiter, su príncipe no tanto por el cetro cuanto por sus vicios, ardiendo de amores terrenos con todos sus rayos, ya blanco como un cisne, ya cayendo con lluvia de oro, ya bajando en alas del águila para robar los jóvenes que apuntan la pubertad. Mira, pues, ahora si puede haber alguien que contemple el teatro limpio y puro. No hace más que imitar a los dioses a quienes venera. Para estos desgraciados los delitos se cubren también con capa de religión”.

⁵¹¹ Félix Amat de Palau y Pont, *Tratado de la Iglesia de Jesu Christo*, Madrid, en la imprenta de don Benito Cano, 1793, p. 418.

o san Buenaventura, es decir, el de la castidad de la vista. En todo el *Discorso* la presencia de la mujer viene incluida negativamente en la visión de la comedia y, sobre todo, en el habla y en las prédicas. Se recuerda la decisión de san Pablo de excluir a las mujeres de las prédicas por provocar un engendramiento de amor deshonesto y lujurioso, al igual que el verlas.

La visión de las comedias proporciona fácilmente el placer para los ojos pero, también, según se menciona a san Basilio, es responsable de la comisión de pecado y el daño para el alma, válido tanto para el hombre como para las mujeres por no ser el peligro desigual. El «deleite ilícito» se halla incluso en las pinturas lascivas. Zanchini para explicar el concepto de «castidad de los ojos», propone la historia de san Agustín que, deseoso de mortificarse, fue obligado a la visión de algunos espectáculos donde se quedaba con los ojos cerrados y que abría solo cuando el público aplaudía. Es posible que en el tratado de Zanchini hay más citas de autores que en la obras del mismo Pineda. El traductor toscano acude, además, a numerosas noticias históricas. Se suceden las citas de Arnobio y de su discípulo Lactancio, ambos contrarios a la ficción de los histriones, incluso, el primero atribuye a los espectáculos las desgracias del imperio romano. Además, los marselleses que no permitieron las representaciones deshonestas en la ciudad francesa; César Augusto que prohibió los espectáculos de los atletas que luchaban desnudos a las mujeres; que los maridos podían repudiar a las mujeres si fueran a ver estos espectáculos. En la versión italiana se describe la comedia como la representación deshonesto que excita a la persona que, supuestamente, se enfrenta a un tipo de amor lascivo. Incluso, los médicos prohíben la visión de estos espectáculos como de los libros lascivos a los enfermos de estómagos. Zanchini relaciona las diferentes actitudes pasadas y presente que tuvieron los imperios al tratar con los comediantes. El imperio de Atenas, por ejemplo, según cuanto cuenta Alcibiade, condenó a Eupoli ahogándolo en el mar. Mientras que, critica la aceptación de los romanos que no solo no les da vergüenza tenerlos por ciudadanos sino que acogen a los comediantes en sus casas.

Otro concepto que se encuentra en el *Discorso* italiano, y del que Pineda no hace ninguna mención, es el de la imaginación como fuerza capaz de aumentar la concupiscencia de la carne del ser humano (por naturaleza incline a la corrupción y al placer). El teatro proyecta la imaginación del hombre hacia sus instintos primordiales e irrefrenables. De todas formas, examinando acuradamente los dos textos, se nota que la versión italiana es más severa y dura que la española. Con

mucha probabilidad esta disposición se debe, como se ha dicho, a la gran difusión de la *commedia dell'arte*, tanto en territorio italiano como extranjero, con lo cual, se explicaría también la probable exigencia de Zanchini de insistir firmemente y de manera intransigente sobre la temática tratada. Como en el texto de Pineda, se encuentran avisos dirigidos a los padres que deben de cuidar de los jóvenes y alejarlos de estos espectáculos impuros. La visión del cuerpo joven era interpretada como un objeto en llamas al que no se debía echar el «aceite» de las comedias.

Nadie salía con el alma pura, intacta y limpia una vez que asistía a una comedia. Zanchini introduce también esta noción de san Crisóstomo sobre la inevitable mancha de corrupción que dejaban los espectáculos impuros. El ser humano es tan frágil que ya no puede resistir ni huir de las pasiones, ¿cómo podría ser tan valiente de no quemarse con el fuego vivo de las comedias? Era imposible no ser «contagiado» y salir totalmente cambiado: «[...] doue che dalle comedie, se vi entró casto, n'esce lasciuo, se humile superbo, se patiente orgoglioso, se diuoto, & raccolto, n'esce tutto distratto, e pien' di vana allegrezza, se modesto tutto immodesto, e scomposto (pp.32-33)». El *spedalingo* toscano menciona a otros dos ilustres padres de la Iglesia: Salviano de Marsella y Tertuliano. Para el último, semejantes espectáculos eran indignos de un cristiano. Denominaba la comedia «consultorio privado de la impureza», donde solo se aprueban las libertades que en otra parte serían intolerables. No era lícito ni ver ni oír lo que se consideraba un delito; también por ser consideradas las escenas trágicas y cómicas fautores de delitos, lascivas e impías. Lo que se reprobaba para hacerse se tenía que condenar para oírse. La aceptación de este género de espectáculos se creía haber nacido de la imitación de la suciedad, por lo tanto, se temía una apropiación de todos los sentidos por parte de las mismas comedias que proponían «objetos» que deleitaban la naturaleza del hombre (mejor amiga del placer). No había que escuchar aquellas palabras que, como decía san Crisóstomo en una de las fuentes más utilizadas por Zanchini⁵¹², contenían temáticas desordenadas y lascivas. Ni ceder fácilmente (y por inclinación) a la corrupción que afectaba a todos los sentidos: desde los ojos engañados por la bellezas de las imágenes, a las fuerzas de las palabras pronunciadas por los histriones; desde los aplausos del público, a la vana alegría del corazón. En el teatro, según el traductor toscano, se recoge y cela todo lo que se esparce por el mundo y que engendra el pecado. La vanidad, las vanas alegrías y las locuras,

⁵¹² Homilia sobre el Libro de Mateo, 7 y 38.

repletas de falsedades, se insinúan en el aparente deleite que dan las comedias a cada sentido del hombre. En el *Discorso* el teatro se considera como, volviendo a citar a san Crisóstomo, la bodega del demonio. Él mismo vende todas las mercancías malas para los cristianos que pagarán con sus propias almas, sean hombres o mujeres. El daño de las comedias es provocado por los mismos espectadores que con sus presencias permiten a los comediantes dedicarse a este oficio «tan infame». De modo que, aunque un cristiano no perjudicara su castidad asistiendo a estas representaciones, tendría la misma culpa por atraer a los demás y causar sus perdiciones. Reiterando, todos estos dictámenes son apoyados por las autorías que se mencionan con sus respectivas sentencias en latín.

En toda la obra se recalca la posibilidad de no mancharse con el pecado de las comedias, una vez que se asistía a ellas. Por eso, las exhortaciones a no alimentarse de tales audiciones son repetidas como las preguntas retóricas de las citas de los padres de la Iglesia. Los cristianos estaban arriesgando la pureza y la castidad de sus almas, en constante peligro por seguir el camino del diablo en lugar del de Dios. Se necesitaba tomar conciencia, no solamente de los propios pecados y de no volver a caer en la «borrachera» de los espectáculos, sino también considerarlos como un mal serio que no se tenía que alimentar con las risas y los aplausos. También porque el pecado grave no dependía del comediante, sino de los que presenciaban la comedia y los que, de alguna manera, le mandaban representar el espectáculo. Todas las representaciones eran estimadas con toda seriedad y moralidad, no como ficción. Si el adulterio, por ejemplo, era considerado como un acto impuro y condenable, la representación del adulterio también. Pero las comedias alimentaban estos inmorales actos cada vez más. Era imprescindible evitar la vista de las iniquidades interpretadas. Hay una expresa reprobación de todos los elementos de la comedia: los vestidos, la voz, los dramas, etc., porque todo contribuía a la creación de esta disolución.

Una de las interesantes recomendaciones que se halla en la versión italiana, siempre con relación al daño de la comedia, es el «no confiar en sí mismo». Con el apoyo de la doctrina de san Cipriano y Crisóstomo, el autor toscano advierte que para evitar caer en estas trampas, hay que confiar poco en la propia persona. No se debía desafiar al demonio. Muchas personas por enfrentarse con él cayeron en el pecado, de modo que, había que apartar la propia audacia, ser menos precipitado y reconocer el peligro que tenían las comedias. El triunfo al demonio era una esperanza

insubsistente, por eso, había de retirarse antes del combate. No se tenía que desear lo que dañaba. Era imprescindible mantener una cierta modestia y no confiar en las virtudes morales y perseverancia del ánimo que Dios dio al hombre para preservarse de los peligros que podían ocurrir, y no los intencionales que buscaban sin ninguna motivación racional y que, inevitablemente, le causaban daño. Además, no había que provocar a Dios por un propio capricho, o, por una audaz presunción llena de vanidad, conservando la fortaleza interior con la que el ser supremo dotó a todo cristiano, por causas diferentes y más importantes. Zanchini propone una interesante distinción entre fortaleza espiritual y fortaleza natural. Solo había que confiar en la primera porque la segunda, por ser tan frágil, llevaba al hombre a la maldición y, peor, al total abandono de la gracia de Dios.

El *Discorso del danno che cagionano le comedie* termina así como empezó, es decir, discuriendo sobre los pasatiempos y entretenimientos del ser humano. Entre estos se advierte que, además de eliminar el de la comedia, había que luchar contra las propias sensualidades, contra los placeres y los deleites del mundo. Ejercitarse en prácticas ascéticas como la acción de moderar los deseos de los sentidos, mortificar la propia voluntad y castigar el cuerpo, llevar la misma cruz que Cristo, llorar los pecados cometidos, pasar el tiempo en la plena penitencia corporal. Los únicos espectáculos debían de ser de dolor, de cruz y de muerte por amor de Cristo. En el *Discorso* todos estos advertimientos se dirigieron, en particular, a los que habían hecho voto de castidad, a las vírgenes que tenían que huir de la arrogancia y ostentación de los vestidos, de la brillantez del oro, de los convites, de las bodas, igual que ahora despreciaban la carne.

Sin embargo, como se explica en la conclusión, también son lícitas algunas diversiones o modestas recreaciones. Citando a san Crisóstomo, Zanchini ilustra los posibles recreos:

Si quieres, en efecto, recrearte, pasea por los jardines, por la orilla del río y de los lagos. Contempla los parques, escucha el canto de las cigarras, visita las tumbas de los mártires. Allí juntamente con la salud de tu cuerpo, hallarás provecho para tu alma; allí no hay daño alguno, allí el placer no va seguido del remordimiento, como en los teatros⁵¹³.

⁵¹³ Juan Crisóstomo, (santo), *Obras de San Juan Crisóstomo*. I Homilías sobre el Evangelio de San Mateo, Prólogo, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid, B.A.C., MCMLV, pp.750-751.

El estudio era uno de estos, por aportar una honesta diversión al alma como habían demostrado los filósofos, quienes no acudieron a las comedias. Por otro lado, los llamados siervos de Dios, es decir, los que llenaban el propio corazón con la dulzura de las palabras de Cristo, que poseían una armadura espiritual; ellos encuentran el mejor deleite terrenal en el amor de la divinidad. Por último, volviendo a la diversión de las comedias y después de haber ilustrando todos los peligros que infunden, el autor, mencionando a santo Tomás, reconoce y admite solo aquellos espectáculos honestos, tanto por las materias tratadas como por las acciones, las palabras, los lugares y las representaciones. Solo esta tipología de comedias honestas podían ser ejercitadas y recrear las almas de los espectadores.

XII.4. El confronto de la versión italiana

Al comenzar esta sección, no es extraño preguntarse: ¿Cómo hubiera sido la traducción de Zanchini si hubiera considerado la obra completa de *Agricoltura cristiana* de Pineda, teniendo en cuenta la notoria riqueza de palabras castellanas? ¿Encontraría en el vocabulario italiano todos los términos empleados y meticulosamente buscados por el franciscano español? ¿Hubiera contribuido al crecimiento terminológico italiano acaso con algunas aportaciones? Lo cierto es que el traductor toscano no tenía solo un ejemplar de la *Agricoltura cristiana* de 1589 en cima de su escritorio, y a la hora de componer su versión. Al parecer, todo el proceso traductor e interpretativo de Zanchini, construido sobre las paráfrasis, los comentarios y las aplicaciones a la modernidad de los severos textos antiguos de los Padres de la Iglesia, contaba con el apoyo de escritos de ilustres autores como san Agustín, san Basilio, Horacio, santo Tomás, Salviano, Tertuliano, san Jerónimo, Aristóteles, a parte de los citados por el padre Pineda y que Zanchini traslada a su texto. De dos autores tenemos la absoluta certeza, considerado la frecuencia de las citas, y son san Juan Crisóstomo y san Cipriano. Del primero, en particular la *Homilía sobre el Libro de Mateo* (cap. VI y XXXVIII); y, del segundo, el *De habitu virginum* y su presunta obra *De singularitate clericorum*. Ambos fueron mencionados por el padre Pineda pero no con tanta asiduidad y persistencia como hizo Zanchini. Por lo que parece, el *spedalingo* toscano debía de tener un listado de apuntes con las frases de los distintos autores. Se puede afirmar lo siguiente porque analizar la estructura del tratado paso a paso resultó muy complicado. Cada citación, que dejó en latín según su costumbre, es un conjunto heterogéneo de frases que el mismo autor eligió y está extraída de diferente escritos. Por lo que concierne al párrafo italiano, parece que ha salido mejorado de la pluma de Zanchini, igual ocurre con los periodos, para los cuales se ha servido, como se ha dicho, de otras lecturas con el fin de completar las descripciones.

Entre el *Discorso del danno che cagionano le comedie* y el texto selecto de los *Dialogos familiares de la agricultura cristiana* se reconocen solo trece interpretaciones o traducciones libres, o casos de textos similares. Todos los acoplamientos, que se proponen a continuación, no tienen un sistema interpretativo y expresivo similar. El traductor no operó de manera unívoca sino libre, lejos de

esquemas ordenados y de traducciones *ad literam* a las que ha acostumbrado a su lector. Por ese motivo, se observa más detalladamente cada acoplamiento propuesto, empezando por el primero:

- A) [...] y Plutarco dice que los severísimos aeropagitas del famoso Aerópago, senado de Atenas, hicieron ley de que por no ser cosa decente la representación de las comedias, ninguno compusiese comedias de ahí adelante [...] Aun más sangriento que lo dicho es lo que Cornelio Tácito y Orosio dicen, que los emperadores Nero y Tiberio César, cada uno en su tiempo, desterraron de Italia a los representantes como a perjudiciales a la república, y lo hizo Ranulfo en Escocia, como dice Héctor; y agora nosotros los enriquecemos cuando de ultra Italia nos vienen a embordar y se van riendo de nuestra liberalidad, con que tornan a sus casas cargados de dineros. El mismo Sant Agustín reprende terriblemente a los que dan algo a los representantes por que ejerciten su arte infame [...] El glorioso Sant Buenaventura concede que los tales representantes pueden llevar lo que ganan al tal oficio, más que no se debe recibir públicamente en ofrenda en la Iglesia diciendo que es torpe lucro o ganancia; y en este punto le igualan algunos cánones que aquí se alegan con lo que ganan las mujeres públicas; [...] Y Alejandro de Alés se atiene con la razón de San Buenaventura. [...] son dados por infames los histriones y por inhábiles para poder acusar a ninguno en juicio, también como los paganos y judíos; [...] y El glorioso San Cipriano determinó escribiendo a Evaricio, y lo puso entre los derechos canónicos Graciano, que a los tales no se les dé la sacra comunión, diciendo que concordaría mal con la Majestad divina y con la doctrina evangélica, y porque la honestidad de la Iglesia y su honra sería afeada con tan torpe infamia. Graciano pone otro canon junto al sobredicho y le sacó del canon trigésimo quinto del tercero Concilio Cartaginense, aunque el título en el Decreto está errado, y en aquel se manda que a los representantes y a los que hobiesen apostatado de la fe y se hobiesen convertido al Señor, no se les niegue la gracia de la reconciliación; donde se ofrece mucho que considerar que iguala a los representantes con los apóstatas de la fe cuanto a decir que se reconcilien con la Iglesia, lo cual supone haberse estrañado della. (p.111-113)
- B) Anzi Plutarco dice ch'il famoso Areopago Senato d'Athene fece legge auuedutosi dell'indecentia delle comedie, che nessuno pe lo auuenire hauesse ardire di comporne, et hora da Christiani sono pagati questi histrioni acciò que componghino, e recitino [...] professori che come inferisce Emilio Probo, Roma non hebbe se non per gente vile, poco honeste, & infame, e gl'imperadori Nerone, e Tiberio Cesare Bandirno d'Italia come referisce Cornelio Tacito, & l'istesso fece Ranulfo in Scotia, come referisce Hettor. [...] et hora da Christiani sono pagati questi histrioni acciò e componghino, e recitino, cosa che Sant'Agostino chiamò *Immane vitium*, & S. Bonauentura insieme con Ales hà tanto per infami i Comedianti, che il lor' guadagno non vuol' che si possa riceuere pubblicamente per oferta in Chiesa come sporco, et brutto a guisa di quello di donne infami, & inabili a poter'accusare alcuno in giuditio, come i Pagani, e Giudei, e San Cipriano ad Euaristum messo tra canoni da Gratiano priua questi tali della santissima comunione, perche è l'honestà della Chiesa, et il suo onore sarebbe imbrattato da si brutta infamia, et en Concilio Cartaginense ordinandosi ch'a gl'apostati dalla fede che vogliono ritornare alla Chiesa non se gli nieghi la reconciliatione si parla insieme de gl'apostati, e de comedianti, che vogliono conuertirsi al Signore come se fussero alienati dalla Chiesa...(p.20-23)

El sentido general del texto castellano es casi idéntico y se mantiene en la mayoría de los enunciados italianos. Hay algunas frases que el traductor omite como: «y agora nosotros los enriquecemos cuando de ultra Italia nos vienen a embordar y se van

riendo de nuestra liberalidad, con que tornan a sus casas cargados de dineros»; simplemente por razones de inadaptabilidad a la versión italiana. Con solo considerar la dimensión del texto italiano se intuye, a parte las supresiones, que Zanchini ha sido más conciso. Obsérvese, por ejemplo, la frase «tercero Concilio Cartaginense, aunque el título en el Decreto está errado, y en aquel se manda que a los representantes y a los que hobiesen apostatado de la fe y se hobiesen convertido al Señor, no se les niegue la gracia de la reconciliación; donde se ofrece mucho que considerar que iguala a los representantes con los apóstatas de la fe cuanto a decir que se reconcilien con la Iglesia, lo cual supone haberse estrañado della»; con la del traductor: «et en Concilio Cartaginense ordinandosi ch'a gl'apostati dalla fede che vogliono ritornare alla Chiesa non se gli nieghi la reconciliatione si parla insieme de gl'apostati, e de comedianti, che vogliono conuertirsi al Signore come se fussero alienati dalla Chiesa». Parece como si Zanchini intentase huir de la prolijidad del padre Pineda. Además, casi todos los periodos presentan, aunque a veces mínimas, técnicas de inversión sistemática similares, como ocurre con este periodo castellano: «Aun más sangriento que lo dicho es lo que Cornelio Tácito y Orosio dicen, que los emperadores Nero y Tiberio César, cada uno en su tiempo, desterraron de Italia a los representantes como a prejudiciales a la república»; que el traductor toscano interpreta: «professori che come inferisce Emilio Probo, Roma non hebbe se non per gente vile, poco honeste, & infame, e gl'imperadori Nerone, e Tiberio Cesare Bandirno d'Italia come referisce Cornelio Tacito». Incluso, en el *Discorso* no hay una continuidad del proceso de traducción. Las interpretaciones fueron seleccionadas de forma discontinua y, muchas veces, desordenadamente. Aunque se vayan sistematizado de forma ordenada en el texto de llegada.

Es conveniente seguir con otra comparación:

- C) Hallaréis que el Concilio Agatense mandó a que los ordenados de orden sacro no se hallan a los bailes de las bodas ni donde se representan farsas y otras solturas deshonestas; y también lo injirió Graciano en el cuerpo del derecho canónico. El Papa Bonifacio VIII mandó que, si los clérigos se dieran a representar por un año (o por menos tiempo) y corregidos tres veces por su obispo no se emendaren, que *ipso facto* queden privados de todo privilegio clerical. También el Papa Inocencio el tercero prohíbe las representaciones profanas en las Iglesias, y es pecado mortal representar cosas contrarias a la sanctidad en los ligares sanctos, y la Glosa añade ser muy mal hecho representar tales cosas con los hábitos monásticos de las ordenes religiosas, y como muy mal hecho es mandado castigar por las leyes imperiales; y en muchas partes no se curan desto. (p.113)
- D) Et quel che è peggio tal hora non si vergogneranno di rappresentare tali cose, ò in luoghi sacri, ò con habiti monastici il primo prohibito da Innocentio, et il secondo nella Glossa.

Il concilio Mauertense, et Laudicense allegati allí Ecclesiastici etiam l'assistere a comedie profane et disoneste, et il medesimo ordinò il Concilio Agatense referito da Gratiano pure nel corpo canonico, e Papa Bonifatio Terzo comandò, che se i preti si daranno a rappresentar' comedie per vn anno ò minor' tempo, essendo corretti tre volte da lor Vescoui, en non si emendando ipso facto sian' priuati d'ogni priuilegio clericale, [...]. (p.23-24)

Para los acontecimientos históricos, el *spedalingo* italiano es más sintético e inclinado al resumen y, tal vez, más preciso citando eventos más directos. La tendencia que se observa en estas frases es hacia la concentración de los protagonistas de los hechos históricos, sin excederse en la narración de ellos. Por otro lado, hay casos en los que Zanchini parece tener una propensión contraria, favoreciendo las añadiduras y las descripciones:

- E) En otro canon, tomado de San Gregorio, se manda tener por irregular para ser de orden sacro al que hobiere sido usurero o representador. (p.113)
- F) & in vn altro canone preso da S. Gregorio si comanda che essendo d'ordine sacro l'vsurario per irregolari, s'intende però quando lo fanno per denari, & senza differenza d'honesto, ò in honesto, bene ò male: [...]. (p.24)

En el caso sucesivo, el avanzar de la versión italiana corresponde a un ir retrocediendo en el texto original castellano:

- G) [...] y el Angelo de Clavasio y Antonino, afirman que es pecado mortal pagarles por sus representaciones deshonestas, y que los representantes pecan mortalmente cosas deshonestas o con meneos y gestos deshonestos, o en lugar o en tiempo prohibido. [...] Y San Antonino dice que los representantes que no hacen diferencia entre bueno y malo, y entre honesto y deshonesto, mortalmente pecan tal oficio usando, y los que les asisten a las feas representaciones; y que la ganancia de los tales es torpe y fea (que quiere decir infame), como la que es de obra prohibida por ley divina y humana. Esto es de San Antonino. El papa Inocencio, a quien sigue Silvestre, dice que basta representar unas dos veces en público para quedar infame [...]. (p.112)
- H) E per diuenire infame vn commediante dice Papa Innocentio seguitato da Siluestro che basta rappresenti in pubblico due volte, s'intende di cose nefande, e disoneste: onde non è marauiglia se sono condenati di peccato mortale da S. Antonino i comedianti, che non fanno differenza tra il bene, & il male, tra l'honesto, et inhonesto, e coloro ancora che gli stanno a vdiere, e che li pagano il che afferma anco Angelo, & che il guadagno, è sporco, & brutto, & infame, come quello che è di opera prohibita (per legge diuina, & humana, rappresentado cose disoneste, ò con atti, e gesti disonesti, ò in luoghi, e tempo prohibito. (p. 24-26)

En la comparación, algunas frases reflejan el consueto estilo del traductor toscano, es decir, el del traslado *ad litteram* de las frases castellana en lengua italiana. Por

ejemplo: «cosas deshonestas o con meneos y gestos deshonestos, o en lugar o en tiempo prohibido»; traducido literalmente «cose disonesti, ò con atti, e gesti disonesti, ò in luoghi, e tempo prohibito». Estos enunciados, en número menor en el conjunto de la traducción, se intercalan entre las inversiones de las oraciones. Prosiguiendo con el análisis de la comparación, en la siguiente citación el texto castellano vuelve a avanzar:

- I) (Sancto Tomás) Sola una vez y a sobrepeine tocó en esta materia, y no dice más de que el oficio de los histriones es solazoso a los hombres y de suyo no es malo con tal que usen de palabras y obras y gestos lícitos en tiempos y negocios oportunos y entre personas competentes, porque faltando en estas debidas circunstancias sería con pecado mortal. [...] es cierto que las inclinaciones naturales tras que comúnmente corren las obras, se proporcionan con el temperamento que llamamos complexión [...] (p.114-115)
- J) San Tommaso se ben' dice che tal'arte in se non è cattiva, e per conseguenza che i comedianti come tali non sono in stato di peccato, perche vi sono delle rappresentazioni honeste ò almeno indifferenti che sono gioueuoli alla vita humana per recreatione diletto, e riposo, afferma pur' tutta uia che sono in stato di peccato ogni volta, che non si seruono bene di questa arte, ma abusandola si seruono di parole atti, ò gesti cattivi, et inhonesti, et come ordinariamente son'rali ordinariamente non si ponno esercitare, ne vdire senza peccato, e pericolo di graue peccato, essendo molto difficile che la persona gusti solo del mondo, et arte, et artificio di tali cose rappresentate, tanto più, quanto che *Qui amat periculum, peribit in illo*, más sime in tanta fiacchezza, et debolezza della natura corrotta, e più offesa, e lesa in questa parte della concupiscentia, [...] (p.26-27)

Observando el número de las palabras del párrafo italiano, parece que Zanchini, probablemente tratándose de santo Tomás, quiso añadir más detalles a su texto, incorporando citas (*Qui amat periculum, peribit in illo*), y dando un enfoque mucho más severo. Si por un lado se trata de «inclinaciones naturales», por Zanchini es «natura corrotta». Además, el texto italiano marca mucho más la división de las comedias: la corrupta y llena de pecado, en la que se representan sujetos deshonestos con malas palabras y gestos; y la honesta en la se puede aprovechar, deleitosa para el recreo del cristiano, aunque jamás se debería abusar de ella.

El *Discorso* nunca se destaca totalmente del texto original castellano. Siempre será su referencia obligatoria y de ella se extraerán las argumentaciones para sucesivamente explicarlas, o bien, se irá encaminando la versión italiana hacia nuevas interpretaciones, dando otro enfoque y queriendo subrayar otros aspectos, como ocurre con estas frases:

- K) Con razón los padres de la Compañía castigan a los rapaces sus discípulos que van a ver las comedias y otras representaciones profanas; y así vemos que hacen mucho provecho espiritual a los que frecuentan su conversación. (p.114)

- L) [...] si che fanno benissimo i padri della Compagnia di Giesù a non lasciar' ne rappresentare ne vedere tali spettacoli lasciui per quanto tocca alla lor'cura, à giouani scolari, pche non diuentino licentiosi, mal creati senza timor' d'Iddio, & sfrenatissimi ad ogni lasciuiia, osciosa [...] (p.49)

En las traducciones italianas de Zanchini las citaciones de los autores se mencionan directamente en latín. En el próximo acoplamiento se proponen algunos periodos de Aristóteles, que se encuentran en los *Diálogos* de Pineda y en diferentes conversaciones (exclusivamente las tratadas en la sección anterior), cuya mención se reúne en la misma parte del tratado italiano:

- M) Acudamos también con otro poco de Aristotéles, 7 Poli., c. Ulti., para remedio de lo que agora tanto prevalece en esta tierra, y es que dice no deber descuidar el príncipe y legislador en mandar que no sean consentido a loa muchachos ir a ver representar las comedias de los juglares por el peligro de que allí deprenderían vicios y maneras de pecar que dañasen en las costumbres que deben tener los buenos [...]; y tornando a particularizar con Aristoteles algunas cosas, nos dice que dende los cinco a los siete años del niño deben considerar sus padres en qué artes o ejercicios le piensan ocupar para que haya de vivir a ley de bueno, porque dos son las edades en que se debe repartir la vida del muchacho, cuanto a este menester: la una, dende los siete años hasta la libertad, cuando se comienzan a sentir los sentimientos naturales; y la otra, dende allí hasta los veinte y un años de su edad. (pp.108, 114)
- N) [...] onde anco Aristotile vieta, che i giouani non si ritrouino presenti a tali spettacoli (7. Poli.,c. Ulti.), *Iuniores*, dice egli, *neque jamborum, neque tragaediarum spectatores esse finat, et oportet à pueris omnia, turpia procul remouere, et maximè quaecumque habent in se, vel obscaenitatem, vel improbitatem, contigitem in conuersationibus hominum, et rerum, ut omnium prima nos magis de lectent, rationabile est ergo precipue in hac atate, ut ab auditu et visu seruiliū rerum absint; omnino igitur obscaenitas verborum, et quicquam aliud per legislatorem estermnanda est de ciuitate, turpiter enim loquendi licentia, sequitur, et turpiter facere; potissimum igitur statim à pueris, neque dicant, neque audiant quicquam turpe; cum verò dicere quicquam interdixerimus, clarum est, quod et aspicere aut picturas, aut actus deformes prohibemus, & se ben' dice che a giouani si hanno da concederé ricreationi, spassi, & guochi, mà tali che non sieno, neque iliberales, neq; laboriosi, neque; remissi. Et tales ut sint imitationes eorum que postea serio erunt facienda, [...]* (pp.47-49)

En otras citaciones, pese a que básicamente se exprese lo mismo, se nota la intención interpretativa del traductor que ya no parece estar ligado a una obsesión por el traslado perfecto y literal de las palabras:

- O) Leed el remate del Convite de Jenofonte, y allí veréis estas mis exclamaciones bien verificadas; que dice habérseles representado una comedia de amores, estando en el convite, y que se encendieron todos tanto en deshonestos deseos, que se partieron cada uno por su parte a buscar donde apagar sus llamás . (p.108)
- P) In verso il fin' del conuito di Zenofonte si dice, che li fù rappresentata vna comedia d'amore, essendo al conuito, & che s'accesero tutti tanto di amore disonesto, che

furon'forzati andar' tutti cercando come estinguere quelle ardentissime fiamme di lasciui desiderij da tali representationi accese [...] (p.17)

Los últimos cotejos que terminan este apartado revelan, más que traducciones, cinco aproximaciones temáticas. Se trata de enunciados cuya idea central es muy parecida en ambos textos, alguna veces casi idéntica. No obstante, la construcción del texto italiano no tiene las características propias ni de la traducción ni de la exégesis, es decir, es totalmente diferente a las examinadas hasta ahora. Es importante citar la primera comparación para poner un ejemplo:

- Q) Más mueven las obras que las palabras, y, si de solamente mal oír se viene uno a mal inclinar y a mal desear y a mal obrar, mucho más vendrá a eso del mal ver espectáculos [...] (p.108)
- R) [...] San Paolo disse le cattive parole che si odo aver tanta possanza, che eran' bastanti a corromperé, e guastare i buoni costumi, & habiti [...] anzi San Cipriano solo l'vdiré non ragionamenti cattivi, ma ragionar' persone alle quali l'huomo per la corruption' della natura malamente s'inclina, lo stimo di tanto pericolo [...] (p.10-11)

Zanchini se apoya en la autoría de los Padres de la Iglesia mucho más que el padre Pineda pero, al mismo tiempo, está desvelando, gracias a su conocimiento teológico, todas las fuentes empleadas por el franciscano omitidas como:

- S) Y más aún que, por que salgan más gustosas las representaciones meten mujeres en ellas, porque como con cebo más atractivo, concurrirán más mujeriegos; y también aquí ha lugar la doctrina de los sanctos que con tal cebo pesca el diablo muchas almas . Y bien se entiende qué vergüenza y honestidad será la de las tales que representan galanes, requebrándose con sus damás . (p.110)
- T) [...] dice S. Buonaventura, che haueua dimenticatosi della faccia delle donne, e ne auuertisce la scrittura, che *Ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit*, quel che del parlare pure nel medesimo loco afferma quando dice, *Speciem mulieris multi admirati repobi facti sunt, colloquium enim illius quasi ignis exardescit*, tanto che San Paolo non vuole che predichino donne, perche dice Sant' Anselmo prouocano quelli che l'odono ad amore disonesto, e molto più il vederle, & il vederle, & vdirle insieme, [...] (p.13)

En el confronto que se acaba de mencionar, se reconocen tres citaciones en el texto italiano, las de san Buenaventura, san Pablo y san Anselmo, que en el castellano no aparecen porque están «absorbidas» en el texto. Mucho más similar a los primeros casos que analizados, es el siguiente ejemplo:

- U) [...] y aun no tengo por muy cuerdos a los que llevan a sus casas de noche a representar, y les dan por cada borrachada docientos reales, y lo tienen por grandeza, por no quedar corto llamándola nobleza, aunque su nombre sea vileza. (p.110-111)

- V) [...] & pur' i nostri Cristiani non solo non si vergognano di hauerli per cittadini, ma gl'accettano, & riceuono per domestici, e gente non di casa solo, ma di camera, à quali non si tenga portiera [...] (p.20)

El tema central, es decir, la lamentable actitud de las familias que invitan a los comediantes a sus casas permanece intacto. Pero, si Pineda lo enfoca desde el punto de vista del dinero («cada borrachada docientos reales»), Zanchini, por otro lado, critica la manera de hospedar a los comediantes por llegar a ser, muchas veces, algo más que invitados. En el ejemplo sucesivo, tanto la temática (los paganos prohibieron las representaciones, mientras que, los cristianos las admitían) como el desarrollo del periodo son muy similares en ambos textos:

- W) [...] y me maravillo que los paganos prohibiesen tales asistencias de representaciones deshonestas y que los cristianos no se curen dello ni lo tengan por digno de materia de buena leyes [...] (p.109)
- X) [...] onde ben dissero i barbari inteso che Romani per spasso haueuono ritrouati tali spettacoli, non deuono hauere costoro, ne moglie, ne figliuoli, ne amici, poi che tali spettacoli hanno inuentato [...] (p.60)
- Y) Otro canon del Concilio Manetense y otro del Concilio Laodicense trae Graciano, que prohíben a los eclesiásticos asistir a las representaciones profanas y deshonestas; y si ellos dicen que no se curan de tales consejas, algún día les faltará tiempo para los estimar por consejos. (p.113)
- Z) [...] onde non è maraviglia se da sacri Canonì come appresso diremo: vien'tanto seueramente interdetto a persone más sime ecclesiastiche l'assistere à simili attioni come quelli che renderanno stretto conto a Dio Signor nostro della reputatione (p.9) [...]

Sin embargo, los dos autores dieron una perspectiva diferente al texto. El padre Pineda centra su periodo en el estupor que le causó la aceptación de los espectáculos por parte de los cristianos, mientras que, Zanchini se limita a referir la aserción de los bárbaros contra los romanos demostrando su aprobación.

El último caso que se analizará es disconforme a todos los demás. Las palabras del escritor franciscano, en el ejemplo que se presenta, se desarrollarán en dos periodos diferentes en la versión italiana:

- AA) Otro canon del Concilio Manetense y otro del Concilio Laodicense trae Graciano, que prohíben a los eclesiásticos asistir a las representaciones profanas y deshonestas; y si ellos dicen que no se curan de tales consejas, algún día les faltará tiempo para los estimar por consejos. (p.113)
- BB) [...] onde non è maraviglia se da sacri Canonì come appresso diremo: vien'tanto seueramente interdetto a persone más sime ecclesiastiche l'assistere à simili attioni come quelli che renderanno stretto conto a Dio Signor nostro della reputatione (p.9) [...]

CC) Il concilio Mauertense, et Laudicense allegati allí Ecclesiastici etiam l'assistere a comedie profane et disoneste, et il medesimo ordinò il Concilio Agatense referito da Gratiano pure nel corpo canonico. (p.23-24)

En el primer caso Zanchini se anticipa («come appresso diremo») la información central, es decir, la prohibición a los eclesiásticos de asistir a las representaciones. Sucesivamente, se informa sobre los cánones de los Concilios (Manetense y Laodicense) que en el escrito del padre Pineda se mencionan desde el principio.

Estas trece aproximaciones, o bien, interpretaciones textuales, repletas de referencias a los textos patrísticos de los Santos Padres de la Iglesia, son las únicas estructuras que se acercan, a lo largo de texto, al concepto clásico de «traducción». El propósito de Giulio Zanchini fue solo el de desarrollar unos escritos en los que el daño provocado por la comedia fuera el núcleo esencial. Naturalmente, su procedimiento estructural (y a veces el estilístico) empezó de las trazas, de los «apuntes», y de las aproximaciones que el padre Pineda dejó escrito en su obra, y al que Zanchini estuvo a zaga de sus huellas. La diferencia entre los dos textos se tiene que buscar también en la actitud de los dos autores, debida a la correspondiente intencionalidad expresiva que se refleja en la severidad de la doctrina propuesta y, por supuesto, en los objetivos prefijados. Por lo que parece, Zanchini quiso donar a los italianos un tratado que fuera como un vestido a medida, sobre todo, para algunos eclesiásticos expertos en estas argumentaciones. La selección de los textos de los *Diálogos familiares* por mucho que se adaptara a la cultura de llegada no le debió de parecer suficiente. De modo que, decidió añadir elementos más contundentes, perseverando con las citaciones y volviendo el texto más inflexible. Mucho más riguroso e intolerante hacia la comedia deshonestas que, para los eclesiásticos italianos, constituía un verdadero problema para la corrupción de los valores cristianos, más que en España si considera el éxito de las comedias del arte italiana.

Aunque pueda parecer un tratado destinado a quedarse fuera del contexto de la literatura devocional, en realidad, no lo es. La motivación principal de esta afirmación es el origen de la exposición de todas las doctrinas citadas. Por otro lado, a Zanchini hay que reconocerle el mérito de haber llevado a Italia, gracias a su *Discorso*, el primer texto que incluía definitivamente en la península itálica la polémica sobre el daño que provocaban las comedias del arte después del Concilio de Trento, dando inicio a un sucederse de obras inspiradas a la obra de Pineda y de Zanc

XIII. El Diálogo de la conquista del espiritual de fray Juan de los Ángeles

Es muy difícil llegar a saber si la duquesa de Medinaceli, Vittoria Colonna Enriquez y Cabrera (1558-1633) –famosa *nobildonna* de las *élites* feudales sicilianas en la Edad Moderna⁵¹⁴, llegó a conocer personalmente a fray Juan de los Ángeles, o bien, si consultó la traducción de Giulio Zachini del *Dialogo de la conquista del espiritual*⁵¹⁵. Se sabe con certeza que recibió una fuerte influencia de su hermano Ascanio, eclesiástico del monasterio de Santa Sofia de Benevento y miembro de la Academia Complutense de Salamanca, el noto *Principe della chiesa*, en su formación política y religiosa y en su exigencia de renovación espiritual. Se ha investigado muy poco sobre la religiosidad de esta mujer originaria del Lacio. Solo se distinguieron las dos connotaciones, un poco contradictorias, que tuvo, es decir, un acercamiento al misticismo franciscano y a la espiritualidad jesuita⁵¹⁶. Por lo que concierne a su franciscanismo, financió la construcción de obras necesarias y contribuyó a garantizar el servicio religioso de los franciscanos fundando el convento de Santa Maria delle Grazie. Vivió muchos años en España y estuvo en contacto con varios movimientos religiosos de su tiempo, entre los cuales destaca el de las carmelitas descalzas de Teresa de Jesús, del que fue muy devota. Por otro lado, su predilección para los franciscanos surgió de la influencia y de la tradición de la familia Enriquez. Según cuanto afirma la estudiosa Carmen Salvo⁵¹⁷, en las cartas de Vittoria Colonna existe una recurrente referencia a Juan de Los Ángeles, de quien estimaba toda su obra junto a la del jesuita Luis de la Puente. No se sabe si leyó los tratados del padre Ángeles en español o en italiano, pero lo cierto es que tuvieron una gran influencia tanto en su anhelo espiritual como, se supone, en toda la Sicilia española donde no hay certeza de si llegó la versión italiana del traductor toscano Giulio Zanchini, pero sí la obra del místico español.

Es muy difícil aceptar la distancia de solo cinco años de la primera traducción al italiano de la obra de Juan de los Ángeles, «Predicador de la provincia

⁵¹⁴ Fue la hija de Marcantonio Colonna, príncipe de Paliano, y se casó con Ludovico (llamado Luigi) III Henriquez de Cabrera.

⁵¹⁵ Carmen Salvo, *Vittoria Colonna Enriquez e i Francescani*, en: *Francescanesimo e cultura degli Iblei*, a cura di Carolina Miceli e Diego Ciccarelli, Biblioteca Francescana, Officina di Studi Medievali, Palermo, p. 247.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 249.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 251.

de Sant Ioseph de los descalços»⁵¹⁸, el *Diálogo de la conquista del espiritual* impreso en Madrid (la *editio princeps*) en 1595⁵¹⁹, en Barcelona, 1597⁵²⁰, y en Florencia la primera publicación al italiano en 1601. Esta edición fue impresa por los Giunti y traducida siempre por el mismo Giulio Zanchini de Castiglionchio, *Spedalingo di Santa Maria nuova di Firenze*. En el colofón de la misma versión italiana aparece la aprobación de Virgilio Cepari, rector del colegio de Florencia de la Compañía de Jesús:

[...] hó letto questi dieci Dialoghi del acquisto del Regno interiore, tradotto da Monsig. Fra Giulio Zanchini Commendatore Hierosolimitano, e non solo non contengono errore contra la fede, ò buoni costumi, mà molti, e saluteuoli documenti, fondati in buona dottrina, e cauati dalla prattica del maneggio delle anime. In fede di ciò hò fatto la presente sottoscritta di mia mano questo dì 25. di Settembre 1599 (p.329).

Así como la aprobación, cinco días después, de la Inquisición para que cualquier librero de la diócesis florentina pudiera imprimir el ejemplar italiano:

Concedesi licenza à qualunche Libraio della diocesi Fiorentina, che possa stampare li sopradetti Dialoghi, hautone ancora il consenso del M.R.P. Inquisitore, questo dì 30. di Settembre 1599.
Alessandro del Caccia Vic. Di Fir. (p.329)

El último visto bueno fue el 13 de octubre de 1599:

⁵¹⁸ Cfr. *Trivmphos del amor de Dios, obra prouechosissima para toda suerte de persona, particularmente, para las que por medio de la contemplacion dessean vnirse a Dios*. En Medina del Campo por Francisco del Canto, M.D.X.C.

⁵¹⁹ Hay que añadir algunos datos a propósito de esta edición, extraída de la *Introducción* de Teodoro H. Martín, en: *Fray Juan de los Ángeles: Conquista del Reino de Dios*. Madrid, BAC (Clásicos de Espiritualidad), 1998, p. XIII-XXXI: En Sevilla funda el convento de San Diego, el año 1589, y permanece tres años al frente del mismo. Allí escribió los *Diálogos de la conquista del reino de Dios*. [...] Fray Juan en Lisboa da los último toques al original de los *Diálogos*, que la censura de la Orden aprobó elogiosamente: “Ortodoxos y católicos y de gran erudición y doctrina y muy curiosos, devotos y provechosos a toda la iglesia universal de Dios”. [...] Por fin, en 1595, entrega a la imprenta «viuda de Pedro Madrigal» los originales, que encerraban un tesoro de enseñanzas místicas, en forma tan amena [...]

⁵²⁰ En el manual de *Místicos franciscanos, introducciones del padre fray Juan Bautista Gomis, O.F.M.*, Tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1949. p. 477, se menciona el siguiente error a propósito de la edición de Barcelona: «(fray Juan de San Antonio dice 1595, sin duda por error, en su *Biblioteca Franciscana*)». En efecto, la segunda edición de Barcelona es de 1597, ya en Antonio Palau y Dulcet en su *Manual del librero hispano-americano*, Madrid, Julio Ollero Editor, tomo primero, 1990, p. 79 menciona: «Se reimprimió en Barcelona, 1597. La segunda parte no se publicó hasta 1608». Por lo que concierne nuestra traducción sigue citando: «También fue traducida al italiano por Fr. Julio Zanchini de Castiglione. *Brescia Sabij*. 1608, 8º». A lo mejor se refería a la segunda parte de la obra, publicada también en Venecia por Bernardo Giunti y Gio. Batt. Ciotti, porque ya existía una primera parte editada en 1601 en Florencia.

F. Dion. Cost. Heretic. prauitat. Inqu. Gener. Floren. & Florentini Dominij facultatem imprimendi concedit. 13. Octob. 1599 (p.329).

Por otro lado, la segunda parte, publicada en Venecia en 1608, no presenta ningún tipo de aprobación. La obra se editó, en cualquiera de las reimpressiones, por separado y en distintos sitios de la península italiana. La traducción se dedicó («E seguendo il costume usato intorno al dedicare i Libri, non fece mestiero lunga deliberazione, per dedicarlo al Nome di V.S.M.Ill.») a Alessandra Vinta, a quien el editor relaciona con el sujeto del libro porque estaba muy inclinada a la vida espiritual, incluso a su marido, el «cau. Belisario Vinta», con quien el impresor tuvo varias obligaciones. El mismo padre del impresor Giunti ya había comenzado a imprimirla, sin embargo, murió justo en el momento en que la empezó. El hijo y sucesor decidió terminar este trabajo, gracias al consejo de otras personas, a quienes preguntó incesantemente sobre la pertinencia del asunto, como señala la siguiente frase: «di poi essendoci da molti domandato con molta istanza, l'habbiamo noi recato a fine». Por lo que se intuye en la dedicatoria, Zanchini ya tenía la obra del padre Ángeles traducida al italiano, como es lógico, antes de 1601, fecha que aparece en esta misma parte inicial: «già trasportato dal volgare spagnuolo nel nostro dal Rev. Mons. il Cau. Fra Giulio Zanchini Spedalingo di S. Maria nuova».

El gran impacto que tuvo Juan de los Ángeles en Italia, y en su época, no puede ser discutido. Menéndez Pelayo fue el primero que dio a conocer a España (después del año 1885 en que Miguel Mir publicó la *Conquista del Reino* de fray Juan⁵²¹) a este místico «ignorado y harto olvidado», cuyo nombre original parece ser el de Juan Martínez)⁵²². El *Diálogo* constituyó un verdadero éxito y llegó a ser traducido y, sucesivamente, impreso en un arco de cinco o seis años. Actualmente, se encuentran ulteriores traducciones de las obras de Juan de los Ángeles, y traducidas por otros traductores italianos. El místico oropesano debió tener varios contactos en Italia debido también a sus viajes que empezó a finales de 1599 como señala uno de sus biógrafos, el franciscano Jaime Sala:

⁵²¹ Antonio Royo Marín, OP, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid, BAC, 1990, pp. 307-308.

⁵²² *Obras mística del M.R.D.Fr. Juan de los Ángeles, ministro provincial de la antigua Provincia franciscano/descalza de San José. Anotadas y precedidas de una Introducción bio/bibliográfica por el P. Fr. Jaime Sala, franciscano de la Provincia de Valencia*, Madrid, Casa Editorial Bailly/Bailliére, Nuñez de Balboa, núm. 21, 1912, p.1.

Debió de ser en este de mil quinientos noventa y nueve hasta el de seiscientos, porque sólo así se explican satisfactoriamente las muchas correrías que hizo un Religioso que tenía tantos cargos en su Provincia. En un Capítulo general ordinario hubiera visitado, como otros, las iglesias de Roma, el Santuario de Loreto y los conventos de Asís y Alvernia; pero no hubiera podido recorrer tantas Provincias sin el incidente providencial que apunta Fr. Juan de la Trinidad al narrar el viaje de los vocales de su Provincia: «Cuando llegaron á Génova supieron cómo el Papa había prorrogado el Capítulo general hasta la fiesta de Pentecostés del año siguiente mil seiscientos, por causa de haber enviado á Francia por Legado suyo al Ministro General, habiéndole antes de esa legacía promovido á la dignidad de Patriarca de Constantinopla. [...] Pero nuestro Provincial y Custodio en el ínterin visitaron los santuarios de Roma, los de Asís, donde está el cuerpo de Nuestro Padre San Francisco y el convento de Nuestra Señora de Loreto». Tuvo, pues, holgura nuestro peregrino para recorrer las más célebres ciudades de Italia y Francia, y sobre todo para visitar los lugares e que se conservaban reliquias insignes de la Pasión de Jesús, sobre la cual había prometido hablar largamente en sus libros. Estuvo en Turín para venerar la Sábana santa, la miró y examinó cuidadosamente y con tan buenos ojos, que vio lo que italianos y extranjeros necesitaron casi cuatro siglos para ver á luz de la fotografía y fototipia, vendiéndonos como una novedad á últimos del siglo XIX lo que él afirmó cerradamente á principio del XVII: esto es, que al crucificar á Jesús, los clavos, «que eran grandes y gruesos...no entraron por lo más flaco y delgado de las manos, sino por lo más sólido y llegado á las muñecas, porque no pudieran sustentarse los cuerpos de los crucificados si esto así no se hiciera...Ansí se muestra en la sagrada Sábana, adonde también se ve claramente que los clavos eran gruesos y redondos, porque los agujeros tienen esta forma y son tan anchos que cabe un dedo por cada uno»⁵²³.

Por lo que parece, recorrió buena parte del territorio italiano donde, desde muy pronto, se llegó a conocer su estudio personal sobre la *Sacra Sindone*. La cita que se acaba de proponer, deja entender su verdadera influencia en Italia; no obstante, debió de ser bastante conocido, sobre todo, entre los teólogos de la época. Esto se denota, en particular, considerando las traducciones de sus obras que hoy se guardan en las bibliotecas de la península italiana. Su increíble erudición comprendía no solo los clásicos griegos, sino también los italianos como Dante y Tasso⁵²⁴.

Analizando las ediciones del *Diálogo de la conquista espiritual del reino de Dios*, se puede decir con toda claridad que entre la *editio princeps*, impresa en Madrid en 1595, y la segunda reimpresión catalana por Sebastián de Cormellas (Barcelona, 1597), no se encuentran muchos cambios. Desde el cotejo de los dos ejemplares resulta que todo el texto parece quedarse intacto, sin ningún tipo de variación. Las alteraciones son casi ausentes y todas se reducen a cambios de comas, puntos, interrogaciones, etc., pero no interesan la sintaxis, la terminología ni la

⁵²³ *Ibidem*, p. XXVII.

⁵²⁴ Ángel Gonzáles Palencia, *Prologo*, en Fray Juan de los Ángeles, *Diálogos de la Conquista del Reino de Dios*, Real Academia Española, 1946, p. 7.

gramática en general, que no suele modificarse. Por esta razón, con solo considerar estos cambios, resulta muy complejo verificar en cuáles de las dos ediciones el traductor Giulio Zanchini hubiera podido consultar para su versión italiana.

La única edición de *Los diálogos de la conquista del espiritual* que hoy se conserva en las bibliotecas italianas es la de Barcelona (1597). Aunque sea solo un mínimo indicio, casi insignificante, en realidad es un símbolo que se puede añadir al cotejo de las dos ediciones españolas (1595 y 1597) y de la versión italiana (1601). Una de las pocas alteraciones que se encuentran en los dos textos españoles es al empleo de los paréntesis, omitidos en la primera edición y, por otro lado, empleados tanto en la edición de 1597 como en la traducción italiana de 1601. Resulta pertinente citar un ejemplo empezando por la *princeps* de Madrid:

Las oraciones jaculatorias, que como dicen los Santos, penetran los cielos, tambien son desseos [...] (p.3)

Sucesivamente, la misma frase pero en la versión catalana de 1597:

Las oraciones jaculatorias, que (como dicen los Santos) penetran los cielos, tambien son desseos [...] (p.3).

Por último la traducción de Zanchini:

Le orationi iaculatorie, che (come dicono li Santi) penetrano i Cieli ancora sono desiderij. (p.2)

Además de la impactante similitud entre las tres versiones, parece ser que Zanchini respetó más la segunda. Se podrían mencionar otros ejemplos análogos, pero que presentarían las mismas características y que permiten, por evidentes razones, un acercamiento a la edición de Barcelona, ejemplar elegido para esta comparación.

En primer lugar, para poder establecer un orden en el análisis estructural de las dos obras es necesario centrarse en la primera parte de la *Conquista del espiritual*. Como es notorio, se estructura (con palabras de fray Juan, «se ordena») en forma de diálogo entre el discípulo, fray Desseoso, nombre que refleja toda su actitud y personalidad, y su maestro. A través de los coloquios se accede a una verdadera

teoría del «íntimo del alma»⁵²⁵, representante de la más completa mística franciscana. Según el propio autor, es un tratado de «oración y meditación» en el que se discurre sobre los ejercicios de «vida perfecta», y del «hombre interior». Además, representa una tentativa del padre Ángeles de redimirse del fracaso y de las críticas que recibió después de su primera obra *Los Triunfos del amor* (1590). Como expuso a lo largo de su prólogo (que no ha sido traducido en la versión italiana por Zanchini), el místico español encontró la fuerza para seguir escribiendo y profesando sus ideas, que nacen de una profunda lectura de todos los autores que «hablaron de semejantes materias». Intenta trazar unos caminos para sugerir al lector un tipo de auto-reflexión, un mirarse a sí mismo, una disciplina ordenada que hay que respetar para conocer el reino de Dios. Muy peculiar es su búsqueda filológica y verdadera de las palabras obscuras o dificultosas⁵²⁶. Muchas veces se plantean, estratégicamente, a través del discípulo y de algunas preguntas que plantea: «¿Qué llamas íntimo del alma, que según lo que Rusbronzio ha dicho debe ser lo principal que hay en nosotros y á que debemos siempre aspirar?». Además, mediante las contestaciones del maestro, personaje que refleja la sabiduría y la erudición: «Huélgome de que tan bien lo hayas entendido, y tan propia es esa conversión en la penitencia que, consultada la lengua hebrea, la palabra con que significa y da á entender la penitencia se deriva del verbo que quiere decir tornar, volver ó convertir». También ocurre el contrario, es decir, el maestro pregunta una etimología y el discípulo diligentemente contesta y, finalmente, el maestro corrige: «*Maest.* Sabes tu que quiere decir maligno? *Dicip.* La glossa llama maligno a las cosas deleytosa deste mundo. [...] No hagas muchos caso dessa ethimologias».

Actualmente, examinar la obra de Juan de los Ángeles significa también considerar la multitud de páginas que se han escrito sobre su poca originalidad, sobre su relación con la escuela alemana, etc. Por otro lado, su obra parece ser, salvando algunas excepciones, muy poco estudiada y esto, probablemente, se debe a la inmensa mayoría de los cronistas que se han interesado más en su vida, dónde nació (Oropesa, Lagartera, Corchuela, etc.), dónde fue bautizado, sus viajes y otros datos bibliográficos que, sin dudas son interesantes pero, por otro lado, se alejan del conocimiento de la obra en sí. En pasado, varios estudiosos como el francés Fidel de Ros, han estado de acuerdo en considerar al padre Ángeles más un «excelente

⁵²⁵ Ángel Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1974, p.165.

⁵²⁶ Cfr. *Místicos franciscanos, introducciones del padre fray Juan Bautista Gomis... Op. Cit.*, p. 464.

divulgador»⁵²⁷ que un genio de la literatura española; o como Antonio Royo Martín quien señaló que fray Juan se «aprovecha ampliamente de la labor ajena, a veces sin citar su procedencia»⁵²⁸. No es necesario entrar en esta, al parecer, infructuosa polémica, sino solo examinar más a fondo los escritos de fray Juan de los Ángeles, erudito y místico franciscano, y relacionarlos, sucesivamente, con su primera traducción italiana. En concreto, se trata de El *Diálogo de la conquista del reino de Dios* que, como es notorio, es una obra visiblemente rica de citas; en particular de místicos alemanes y flamencos del que el padre Ángeles recibe una influencia ampliamente discurrida entre los estudiosos del franciscano, pero sin duda incuestionable. Es imposible discurrir sobre el concepto de unión y de «íntimo» del alma sin citar a Tauler, Ruysbroeck y Herp de los que el autor retoma varios conceptos, así como las numerosas cita de san Bonaventura, de Francisco de Osuna, para explicarlo a sus lectores. A pesar del concepto de originalidad, puede que exista en el texto una sutil modificación de los conceptos renano-flamencos. A través la adaptación, Juan de los Ángeles crea su originalidad y, al mismo tiempo, modifica un pensamiento sin duda procedente de otra sociedad, de otra forma de pensar, y a pesar de que el pensamiento inicial puede ser el mismo y compartido.

Por otra parte, el *Diálogo* es una obra que captura la atención del lector gracias a sus contrastes, cuya intención es la de mostrar los varios caminos, las diferentes realidades, es decir, la parte buena y mala. Si por un lado es un psicólogo y un moralista, como dijo Menéndez y Pelayo, por otro, un gran conocedor del hombre, un humanista. En sus escritos se hallan los binomios clásicos de la literatura española como sabiduría-ignorancia, hombre exterior-hombre interior, verdad-apariencia, etc. Según el místico español el «íntimo del alma» es lo «principal que hay en nosotros»; la búsqueda de la vida interior representa lo «esencial» que tiene que perseguirse constantemente. Es un tipo de vida que huye de «los ojos de los hombres», es decir, del juicio, de la maldad de los pensamientos exteriores; es un refugio necesario al que el hombre tiene que acudir. El «íntimo del alma» es lo que permite al cristiano, según el místico oropesano, ser «semejante a Dios»; es la parte «más interior y secreta» que cada uno tiene que descubrir y a la que tiene que ampararse. El centro de la misma alma es el principio de todas las facultades

⁵²⁷ Cfr. Fidel de Ros, *La vie et l'oeuvre de Jean des Anges*, en AA.VV., *Melanges F. Cavallera, Tolouse, 1948*

⁵²⁸ Antonio Royo Marín, OP, *Los grandes maestros...Op. Cit.*, p. 307-308.

(entendimiento, inteligencia, memoria y voluntad). Lo que incita a practicar es la limpieza del alma y a desterrar el pecado a través de la penitencia (cap. 2).

La «soledad interior» es la noción básica, unida a la explicación de la morada de Dios, sobre la que se fundan toda las doctrinas explicadas y la mística teológica del padre Ángeles. El «hablar en secreto contigo», como explica, aleja de las apariencias exteriores, el «andar dentro de ti» que suena como un platónico «conócete a ti mismo»⁵²⁹; es una invitación a la auto-reflexión, a pasear en los lugares más recónditos del «Yo», donde el místico español sitúa el «Reyno de Dios». Naturalmente, llegar a este estado no es tan fácil como puede parecer. Fray Juan, a través de la sabiduría y la erudición del maestro, sujeto que más fácilmente se aproxima al mismo autor de la obra, ilustra cómo hay que eliminar los «malos hábitos», los que pueden desviar de este recogimiento silencioso. Exhorta a una verdadera lucha contra las propias «costumbres» erróneas, donde el remedio a las «heridas» es algo personal, tan íntimo que no hay quien pueda ayudar al cristiano en este combate. Pues entonces, las condiciones para la «entrada en el camino de Dios» son dos. En primer lugar, la penitencia que suprime a los pecados y, sucesivamente, la pelea con «doze enemigos que defienden las entradas deste divino reyno». Penitencia, según fray Juan, significa antes de todo, convertirse. Es «un medio para tornar a la amistad con Dios», un acto de amor porque «sin amor no hay penitencia». Parece oportuno señalar que no se trata de un tipo de penitencia limitada a una simple confesión de los propios pecados, sino de un verdadero destierro de la corrupción, de la inmoralidad, de la depravación y de los vicios.

El amor es otra constante del *Diálogo de la conquista del espiritual*. Hay que amar a Dios con «todo corazón», «toda tu alma», con «toda la mente». Se trata de un amor incondicionado hacia la divinidad que encuentra, siguiendo sus sugerencias, una morada (concepto teresiano) en el cristiano. Para esclarecer este pensamiento, considerada la dificultad de explicar esta noción, recurre a un interesante ejemplo para aclararlo: «¿Nunca has visto aposentarse un gran Príncipe, entrando en una aldea de camino, en casa de un labrador rustico?» El contraste príncipe-labrador que encarna el de hombre-Dios indica la distancia entre las dos figuras pero también la magnitud del príncipe-Dios, quien se acerca al hombre-labrador, poseedor de una «morada», pura y sencilla, en la que puede alojarse. Por otro lado, el amor tiene que ser guardado solo para Dios. Esto significa que el

⁵²⁹ Cfr. Cilveti, Á. L., *Introducción a la mística...Op. Cit.*, 1974.

cristiano tiene que librarse del «amor de todas las criaturas, y de si mismo», como explica: «La tierra de nuestro corazones se ha de vaziar, y de desembaraçar de toda criatura», más sencillamente, hay que «tener ojos» solo para la divinidad.

El padre Ángeles narra de la existencia de cuatro puertas para llegar el reino de Dios, la primera es la humildad; la segunda, la abnegación de la propia voluntad; la tercera, la tribulación sufrida con paciencia; y, la cuarta, la pasión-muerte de Cristo. La primera es la puerta llamada de «oriente». Sobre esta virtud discurre mucho, también siguiendo como de costumbre su estilo lleno de citas de otros autores, de las *Sagradas Escrituras*, etc. Para fray Juan la humildad es la «mortificación de los vicios», imprescindible para lograr la contemplación a Dios. El autor está convencido de que hay que «conseruarla tenazmente, hasta la muerte». Es decir, simboliza la actitud necesaria que cada ser humano tiene que adoptar, el «centro de las demas virtudes». La humildad es una de las nociones básicas que el místico oropesano quiere transmitir a su lector. No la considera fácil, sobre todo porque es un gran conocedor del ser humano y de su forma de vivir. Por lo tanto, considerada la distancia entre el hombre y la divinidad, intenta explicar como obtener la necesaria humildad. Básicamente, la humildad representa para fray Juan una forma de «submision o suggecion a Dios, y a los hombres por Dios», y también un «recogimiento en el alma», un fundamento para dirigirse a sí mismo. La manera de llegar a tener esa humildad no es solo a través de las «oraciones». Se necesita, como afirma el padre Ángeles, también de «lagrimás , y gemidos», es decir, de sufrimiento: «Permite y sufre que el cielo, y la tierra, y quanto en ellos ay, se airen y enojen contra ti: porque no solamente no recibiras daño, aunque parezca que te han de anegar: pero sera grandisimo el provecho; y notables tus ganancias espirituales». La fuerza de la humildad parece ser tan grande si se logra con plenitud que hasta contra el mismo Dios es «fuerte el humilde». Como se ha hecho referencia, el «conócete a ti mismo» es el verdadero principio para llegar a tener la verdad. El hombre tiene que renunciar a su voluntad, con palabras del mismo fray Juan: «renunciarse y contradecirze», se tiene que equivocarse, cometer sus errores para luego «ser corregido, despreciado, y tenido en poco». Por lo que parece, el ser humano tiene que pasar por esta etapa de negación de sí mismo. Hay una clara conciencia en el autor español de no ceder a sus deseos y apetitos y gobernarse, según la doctrina del Evangelio «no es pequeño trabajo [...] sino el mayor de los trabajos». Como explica en el tercer capítulo: «es imposible hallar lugar en nosotros el Reyno de Dios

(que consta de justicia, paz, y gozo en el Espíritu Santo) si no se renuncia la propia voluntad». Este es muy probablemente uno de los puntos centrales del *Dialogo*: acceder al reino de Dios, que representa la pura unión mística con la divinidad, mediante una humildad totalitaria y necesaria que incluye el sufrimiento, el padecimiento, la pena y el dolor engendrados por la negación de la propia voluntad. Esta última facultad es «hija legítima» de la soberbia, otro binomio sugerido en la obra.

Un argumento que merece la pena señalar, y que se esconde en estos escritos analizados, es otra referencia que casi seguramente no pertenece al padre Ángeles. Se trata de la noción, poco estudiada por los investigadores de mística y teología, de la «paz del alma». No se sabe si el místico oropesano leyó en su época el *Breve tratado de la paz de alma* de fray Juan de Bonilla. Nadie de los biógrafos-estudiosos de fray Juan de los Ángeles lo menciona pero, considerada la inmensa erudición del autor español, se puede suponer, gracias a una gran cantidad de citas que «acarician» ese tema: «de manera que nada la perturba (el alma), ni haga perder su quietud, y paz interior»; «puede aver paz en el alma, donde ay propia voluntad?». Se podrían proponer numerosos ejemplos pero, por otro lado, resulta bastante plausible que el autor español conociera el tratado de Juan de Bonilla. Además, hay que tener en cuenta la relación del *Breve tratado* con otro místico español que, sin duda, Juan de los Ángeles llegó a conocer, San Pedro de Alcántara⁵³⁰. La obra de Bonilla, durante varios años, se ha publicado en los escritos del santo, por lo tanto, existen varias probabilidades por lo menos de una breve consulta por parte del padre Ángeles.

Siguiendo con el análisis de la obra, la tercera puerta del reino de Dios, es la «tribulación»: «Yo digo que açota Dios, a sus amigos muchas vezes, porque su açote maravillosamente aumenta en ellos la gracia, las virtudes, los meritos, y los premios». Según el místico español, lo que permite la tribulación es eliminar la soberbia y, además, quitar «la escoria de los pecados». Sufrir se considera como un arte: «arte de arte, y ciencia de ciencia»; el hombre tiene que tener paciencia también en el

⁵³⁰ El estudioso Teodoro H. Martín a propósito de la relación entre el santo y Juan de los Ángeles cita lo siguiente: “Cuentan las crónicas de la provincia franciscana de San José que, durante los primeros estudios de Juan, fray Pedro de Alcántara, invitado por el conde de Oropesa, pasó por allí y, poniendo las manos sobre la cabeza del muchacho, dijo: “Este mancebo será santo hábito”. Fray Juan recordaría de mayor el recogimiento de «Nuestro Padre Fray Pedro de Alcántara» cuando escribía los *Diálogos de la conquista* (I, 6), en: *Introducción*, en *Fray Juan de los Angeles: Conquista del Reino de Dios*. Madrid, BAC (Clásicos de Espiritualidad), 1998, p. XIII-XXI.

padecimiento y en sus tribulaciones interiores. Por otro lado, aparece un Dios que se junta y, a la vez, se enfada contra un alma que cuanto más pura, mejor será para él. Fray Juan creía en la existencia de la «pura naturaleza» del hombre, una predisposición para recibir esa gracia por parte de Dios. Numerosas personas, pese a los continuos esfuerzos con práctica de la oración, no consiguen llegar a la divinidad porque, según el autor español, es el mismo Dios quien, con su voluntad, busca a las personas.

La cuarta entrada es la de la pasión-muerte de Jesús. Símbolo de perfección, según la visión agustiniana, representa el centro de la meditación que permite abolir la «codicia de la carne» y desterrar el pecado. La meditación diaria de la Pasión de Cristo es un «camino para la verdadera sabiduría, para la salud del alma y para todos los bienes». Constituye el ejemplo por excelencia que todos los seres humanos tienen que tener en cuenta. Un «lugar» donde la memoria se tiene que proyectar y «refrescar»; un tipo de refugio y descanso de la dureza de los ejercicios. Existen – dice el padre Ángeles –, siete «circunstancias» para que se aprecie la muerte de Cristo que en sí declaran «lo que hizo muriendo». De modo que, se pueden resumir en: la «Persona que padece»; «sus cualidades»; «su grandeza»; «la causa que le mueve y lleva a la muerte»; «la manera y forma en que muere»; «cuantos males padece»; «el fruto que se siguió de morir».

En el *Diálogo* se intercalan tanto la crítica a los *Triunfos* (1590), como la anticipación a una nueva obra que el padre Ángeles tiene pensado escribir sobre la Pasión de Cristo. Un ejemplo bastante interesante se encuentra en estos coloquios entre el discípulo y su maestro:

Dicip. Sea como mandares padre de mi alma, que yo espero en nuestro Señor que desta materia has de hablar algun día más copiosamente. *Mae.* Dada tengo palabra a vn gran sieruo de Dios religioso de nuestra orden de hazer vn tratado de la passion de Christo, en que declare el texto, segun los quatro Euangelistas, y los principales misterios, para poderlos meditar con el sentimiento que es razon, y assi me remito a lo que alli dire, si el Señor me ayudare con su gracia. *Dicip.* Ayudete Dios por su passion, para que trates della en gracia de tantas almas, que dessean lo que esse padre te ha pedido: que aunque ay meditaciones, y tratados dessa materia, vienen embueltas en otras cosas diferentes: y si ay quien trate del texto, es con tanta sequedad, y mezcla de letras humanas, que quando se ha leydo mucho tiempo, se queda el alma tan esteril, como si leyera vna historia secular (p.130).

A tal propósito surgen algunas preguntas: ¿a qué tratado se está refiriendo el padre Ángeles?, ¿son los mismos escritos que se encuentran al final de la segunda parte del

Diálogo?, ¿tendrá Juan de los Ángeles unos apuntes previos de esta obra, o habrá escrito previamente algo? Lamentablemente, por la escasez de material, son preguntas a las que no se puede dar una respuesta exacta, también por la falta de citaciones relativas a otras posibles publicaciones y que no se encuentran en sus bibliografías.

Siguiendo con el análisis de la obra, la visión de Cristo en la cruz simboliza la entrada para acceder el reino de Dios. Existen exactamente 12 «fuertes jayanes», es decir, enemigos que defienden la entrada y que, en realidad, representan las mortificaciones para el cristiano. Teodoro Martín⁵³¹, quien ampliamente trató sobre este tema, considera que fray Juan recoge esta idea de Enrique Herp. De todas formas, se encuentran algunas modificaciones ya a partir del primer «guardián»: el «desordenado amor a si mismo y a alguna de las criaturas del mondo». La mayoría de los guardianes que describe fray Juan de los Ángeles, tiene una profunda relación con los aspectos más negativos del hombre, como su egoísmo y su visión íntima que se aleja de la perspectiva divina, una introversión que impide al ser humano la unión. El segundo jayán es el «Hombre animal o sensual», según el padre Ángeles es «el que nos quita la facilidad de aspirar a el (Reyno de Dios) y nos priva de la devoción interior, y de aquel gusto suave, y sabroso, que en los ejercicios espirituales suele hallar, y gozar el alma». Todos estos guardianes representan obstáculos, límites que el cristiano tiene que superar, pese a que coexisten en su propia naturaleza, si quiere alcanzar la gracia divina. El tercero se llama «Benmequero»: en realidad se aleja de su mismo significado; según el místico es un «amigo fingido, y enemigo dissimulado de nuestro bien». Por lo que parece, todo está relacionado con el egoísmo del hombre que quiere todo para sí y que, supuestamente, trabaja para sí. Por lo tanto, el fundamento de los demás jayanes es el «amor propio», cuarto de los guardianes. Es el que «tiene el hombre de si mismo». Para vencerlo solo hace falta «fe» y «caridad» pero es la cabeza que está encima de todos, «los enemigos que quedan por examinar son hijos legítimos deste». Se suceden el «amor de alabanza», es decir, las personas que por tener miedo al juicio de los hombres, al desprecio, se refugian en el «favor de los hombres»; la «pertinacia de propia voluntad»; la «negligencia» que tiene una perspectiva un poco diferente, es decir, el negligente es según fray Juan el «embidioso del bienageno»; la «escrupulosidad», llamada «la carnicería de la

⁵³¹ Juan de los Ángeles, *Conquista del Reino de Dios*, Madrid, BAC (Clásicos de Espiritualidad), 1998, p. XIII-XXI.

conciencia» y, finalmente, se suceden, la «solicitud temporal»; la «accidia o tedio en la virtud»; la «gula espiritual» y la especulación.

En el *Diálogo* también se mencionan los ejercicios «finales», cuyo nombre se estableció por pertenecer a la última vía del camino místico: la unitiva. Son cuatro prácticas espirituales para la contemplación y la entrada final en el reino de Dios, que simbolizan «las riquezas del hombre interior». Ocurre citar estos puntos fundamentales: «subir con libertad por hazimiento de gracia a la magestad de Dios»; «decendir por humildad, y abnegacion de la voluntad propia debaxo de su poderosa mano»; «salir virtuosamente a todos los hombres con amor general y caridad bien ordenada»; y por último, «entrar uniformemente a si mismo por olvido de todas las cosas, a los braços y unión del Esposo». Para Juan de los Ángeles existen cuatro vías (en materia de oración) para que el alma llegue a la unión divina. Generalmente, suelen considerarse tres: la purgativa, la iluminativa y la unitiva. El místico oropesano añade la «amativa», que representa la fase de recogimiento para luego encerrarse en el reino de Dios. Lo que concierne a la ilustración de la mística en sí, al acercamiento del alma a Dios, queda expresado en el siguiente enunciado:

El alma sube hasta la alteza de Dios: y baxa por conocimiento propio, hasta el abismo de su nada: y ensancharse caritativamente hasta abraçar por el Señor amigos y enemigos: y es sublimada en la essencial introversion, abraçandose intimamente con su Dios (p.369).

Se nota el sentido de reconciliación en esta breve exposición. Todos, «amigos y enemigos», pueden acceder al reino de Dios donde el alma, finalmente, encuentra el fin de su trayecto en el «abraço» con la divinidad. Entra «a su intimo», en una propia introversión que, como explica el autor, es una «vuelta adentro».

El recogimiento tiene una importancia decisiva para la introversión del alma. Según el místico español en este ejercicio «se recoge asi más facilmente el alma [...] y goza muy presto de quietud». En la última parte de la obra se exponen los grados de ese acoger a Dios «dentro de si mismos»:

El primero se mortifica el pensamiento, y es cuando el alma se queda como adormida y en silencio, y que nada le desasossiega, ni perturba. En el segundo grado de recogimiento se admite la inteligencia, con que el hombre cuydadosamente vela sobre si, atendiendo a lo que haze, y poniendo alguna fuerça en ello de manera que parece que se esta remitando en estar acogido. Y aqui es donde los aprovechados suelen sentir, y recebir muchas cosas del Señor. [VI] Ay otra manera de recogimiento, en que el anima está dentro de su cuerpo, como en una caxa muy cerrada, y alli se goza consigo misma. Algunas veces acontece que

totalmente cesa el entendimiento, como si el alma no fuese intelectual: es donde el alma recibe mayor gracia (pp 428-429).

El recogimiento es uno de los fundamentos de la teología mística de Fray Juan de los Ángeles. Generalmente no coincide con la razón y el intelecto: es un mero dejarse a Dios y a la propia voluntad.

Todo el toque de la Teologia mystica, esta, en que el entendimiento calle, y la voluntad goze. Lo qual no es más , que juntarse el alma con Dios sin otro medio, que el amor. [...] y verdaderamente todo calla en el alma, quando para solo Dios ella tiene el oydo atendo (p.461).

El último elemento que merece la pena mencionar, y que sin duda desarrolla un papel importante en todo el *Diálogo de la conquista espiritual*, es el del amor. Por lo que parece, es el fundamento de la unión. Todo se mueve por amor, así como el alma se encamina hacia la divinidad en un acto amoroso. Junto con la humildad son los pilares que sustentan la obra y sobre las que se centra toda la doctrina del padre Ángeles.

XIII.1. Una aproximación a la primera traducción italiana del *Diálogo*

Con el fin de comparar la traducción italiana con la castellana es imprescindible, para un desarrollo más correcto y apropiado del presente estudio, volver a considerar las tres ediciones (las dos en castellano, 1595-1597 en Madrid y Barcelona, y la italiana de 1601 impresa en Florencia). En primer lugar, por honestidad intelectual, resulta obligatorio formularse la siguiente pregunta: ¿es cierto que la versión que consultó Zanchini para su trabajo de transposición fuera la de 1597 impresa en Barcelona? En principio es una suposición más que plausible pero, si se comienzan a considerar los títulos que aparecen en las portadas de los tres ejemplares, pueden ser desviados, por solo un momento, de la opinión inicial. Es necesario, por tanto, mencionar los tres títulos empezando por la *editio princeps* de Madrid del año 1595:

Dialogos / de la conquista / Del espiritual y secreto Reyno de Dios, que segun el /
santo Euangelio està dentro de nosotros mismos. En / ellos se trata de la vida
interior y diuina, que biue / el alma vnida a su Criador por gracia / y amor
transformante (vv.1).

Sucesivamente, se cita el título presente en la portada de la obra de Barcelona de 1597:

Dialogos / de la conquista / Del espiritual y secreto / Reyno de Dios, que segun el
Santo Euangelio / esta dentro de nosotros mismos (vv.1).

Y, por último, la edición de Florencia al italiano de 1601:

Dialoghi della / vita interiore, / overo / del conqvisto / del spirituale / regno di Dio,
/ Che secondo il Santo Euangelio, è / dentro di noi medesimi (vv.1).

Con solo considerar la longitud del título, parece claro que la traducción pertenezca, más lógicamente, como se anticipó en la sección anterior, a la versión impresa en Barcelona. No obstante, a través de una lectura más detallada de la traducción, se nota que las palabras: «*vita interiore*» no existen en la segunda edición castellana, pero sí en la *princeps* de 1595: «se trata de la vida interior». Ahora bien, es interesante enfrentarse con dos opciones: la primera, es que la edición que cotejó el traductor toscano fue la madrileña, y contra las expectativas iniciales. En la segunda, como se supone que ocurrió en realidad, Zanchini quiso anticipar una

información en el texto e informar al lector que el contenido de la obra iba a tratar sobre la vida interior. Por tanto, es oportuno comparar el ejemplar de 1597 en lengua castellana, siendo con muchas probabilidades el más cercano a la interpretación italiana de 1601, no tanto por la cercanía de los años, sino por la estructura del texto.

La impresión que se percata del primer cotejo de las dos obras es que Giulio Zanchini, en esta ocasión, elaboró una traducción mucho más literal y fiel de la que compuso para la *Perfecta casada* de fray Luis de León. Ya a partir de las primeras frases del soliloquio de fray Desseoso, uno de los dos principales interlocutores junto a su culto maestro, se mantiene el estilo del autor castellano, la pureza y claridad de sus palabras. Su «prosa dulcísima»⁵³² encuentra el correspondiente exacto en la lengua vulgar toscana. Todo parece coincidir, allá donde las diferencias de los idiomas lo permite, hasta los símbolos de puntuación. Incluso la estructura de los diez diálogos se mantiene en la composición de Zanchini. Las abreviaciones de los interlocutores en la versión italiana se componen por las iniciales «M.» y «D.», mientras que en la castellana se prefiere la extensión del nombre («Maest.» y «Dicip.»).

Muy interesante resulta la forma de traducir las numerosas citas intercaladas por el padre Ángeles en el texto español. Zanchini, puntualmente, las traspasa al latín en la versión impresa en Florencia. Un ejemplo es la siguiente cita que originariamente perteneció al *Salmo* 118, empezando por la versión castellana:

El Profeta santo dezia: Desseo mi anima dessear tus justificaciones en todo tiempo.
A Daniel le intitula el Ángel, Varon de desseos (p.3).

Ahora la traducción que Zanchini deja en latín:

Diceua il santo Profeta. Concupiuit anima mea desiderare iustificaciones tuas in omni rempore. E lo Angelo chiama Daniello huomo di desiderj (p.2).

La razón de esta decisión es que la frase que se acaba de mencionar fue extraída de las Sagradas Escrituras, es decir, el «texto» que según la Iglesia tenía que permanecer en el idioma del Lacio. Son notorios los casos en los que la Inquisición detuvo algunos autores solo por traducir en la lengua considerada «vulgar». Sin ir

⁵³² Antonio Royo Marín, OP, *Los grandes maestros...Op. Cit.*, p. 307-308.

más lejos, un claro ejemplo puede ser el mismo fray Luis de León con la *Exposición del Cantar de los cantares*. Por supuesto, considerada la relación tan cercana entre Zanchini y la Iglesia, el autor de la traducción se libró de hipotéticos problemas, dejando la cita directamente en latín. Es importante considerar otro caso similar para tener una confirmación de lo que se acaba de afirmar, empezando por el padre Ángeles quien menciona el *Salmo 44*:

Tambien nos viene aqui muy a pelo (y es demás autoridad) lo que el Propheta santo dize del alma esposa de Christo, en el Psal. 44. el qual auiendo tratado con Galanas metaforas de la hermosura, y virtudes del celestial Esposo, de su admirable disposicion y gallardia, buuelto a ella le dize: Toda la gloria del, a la hija del Rey es a dentro en las simbrias doradas, y cercada de variedad (p.6).

Hasta la cita del *Salmo*, la traducción sigue bastante literal; sucesivamente, se convierte al latín:

Ancora qui viene molto à proposito (& è di più autorità) il detto del Profeta santo dell'anima sposa di Cristo, hauendo trattato con gentil metafore della bellezza & virtù del celeste sposo, della sua ammirabile dispositione & gagliardia, riuolto a quella le dice. *Omnis gloria eius, filia regis ab intus in simbrijs aureis circum amicta varietatibus* (p.4).

La mención al Salmo aparece en la traducción solo al margen del texto mientras que, como es evidente, todo sigue igual con la excepción de la traducción al latín. Se pueden citar otros casos análogos donde aparece la «palabra de Dios» transformada, puntualmente, al latín en la versión italiana. Esta translación puede que pertenezca más a una idiosincrasia de la época, por la que el autor se conformó a las leyes impuestas por el mismo Vaticano.

Además, se encuentran, a lo largo de esta comparación, periodos que no han sido traducidos por Zanchini como el siguiente.:

La Iglesia haze fiesta a los que tenia la Virgen⁵³³ preñada de Dios, por verle ya nacido en el mundo, y en sus braços: y estos celebramos el día de la, O, y todas las que se ponen en aquellas siete Antiphonas, antes del nacimiento del Señor, significan los que tenian los Padres, de que Dios embiasse al desseado de las gentes (p.3-4).

⁵³³ Se refiere a los deseos.

El hecho de que no se trasladan estas oraciones al italiano es bastante insólito. Las siete antífonas de Adviento (o antífonas mayores, o antífonas ‘O’), comúnmente solo representan los títulos del Mesías, o bien, la profecía de Isaías sobre la venida del Mesías, a lo que se refiere el padre Ángeles en la última frase. Aparentemente, no parece tener alguna razón para que se debiera ocultar, o excluir, del texto italiano. Pero, ¿cuáles son las razones de esta omisión? La única motivación podría haber sido la de nombrar la santa Iglesia en un texto no propiamente sagrado, pero esta se queda solo como una suposición. Siguiendo con el texto, después de unas oraciones, en la misma página (p.4), se encuentra otra expresión pronunciada por parte de fray Desseoso:

Y a penas ha brotado en mi alma vn pensamiento de salud, quando la couersavion y trato de los amigos lo destierran della (p.4).

La intención de esta proposición es la de mostrar la inevitabilidad de la naturaleza sensible humana. Aunque cuando crezcan en nosotros los buenos propósitos, muy pronto se derrotan y se pierden en las distracciones de la vida cotidiana. El mensaje en sí no contiene nada de perjudicial y, además, se sucede al contexto en el que se está tratando el mismo tema. Por tanto, se abren varias posibilidades sobre la causa de esta omisión: el fruto de un descuido, el de una intención conciente del mismo traductor o, por último, una característica del estilo que Zanchini adopta para su versión que se verá también en otras versiones analizadas.

El tipo de sintaxis de Juan de los Ángeles se acomoda perfectamente a la traducción. Siendo bastante sencilla, clara y directa, la transposición de términos no desarrolla circunstancias complicadas, intrincadas o posiciones complejas a las que Zanchini se tuvo que enfrentar. Si para la traducción de la *Perfecta casada* existió un porcentaje mínimo de interpretación, en este caso, para el *Diálogo*, está casi ausente. La única impresión que se intuye desde un primer cotejo es que, ya a partir del primer diálogo, el traductor quiere eliminar unas palabras que les resultan superfluas al idioma italiano, sin transferirlas al de llegada. Así que intenta recortar no tanto las oraciones centrales sino las proposiciones que «decoran» los enunciados españoles. Para demostrar cuanto se afirma es imprescindible proponer un ejemplo:

Oye, no a mi sino al divino contemplativo Rusbronzio, cuyas palabras, fielmente sacadas son estas: [...] (p.12).

He aquí la traducción de Zanchini:

Ascolta, non me, ma il divino contemplativo Rusbronzio le cui parole son queste: [...] (p.8).

Como se puede observar, la traducción es muy fiel, se respetan perfectamente casi todos los vocablos con la excepción del adverbio «fielmente», que no se tradujo al italiano. De todas formas, el sentido de la frase se queda casi invariado: las palabras de Ruysbroek, el celebre místico de Bruselas y fundamento de la obra del padre Ángeles, se introducen en el texto «fielmente», sin ser modificadas ni alteradas. Este pequeño detalle fue eliminado por el traductor toscano. Ocurre lo mismo en el siguiente ejemplo:

El tercero hombre se llama suprema y simple inteligencia, o mente, y es fuerza cognitiua del anima, que recibe inmediateamente cierta lumbr natural de Dios: [...] (p.26).

Ahora la traducción de Zanchini:

Il terzo huomo si chiama suprema & semplice intelligenza o, mente & è forza conosciuua dell'anima che riceue immediatamente certo lume da Dio: [...] (p.17).

La traducción del periodo que se acaba de citar es exactamente literal. Se traduce palabra por palabra sin ningún tipo de esfuerzo interpretativo. Cada palabra encuentra su correspondiente en el idioma italiano. La simplicidad de expresión de Juan de los Ángeles permite una más fácil adaptación pero, una vez más, el traductor decide eliminar algo, en este caso un término: «natural». Sería interesante saber el proceso que se esconde detrás de este tipo de elección, a pesar de que no incidan en el sentido general de las frases. A veces se halla más que una palabra como en este ejemplo:

A esta simple inteligencia corresponde vn suaue, agradable, y puro amor del anima, que inmediateamente recibe inclinacion al summo bien, assi representado por la simple inteligencia, y naturalmente se mueue a lo bueno.

El *spedalingo* de Santa María Nuova lo traslada a la siguiente forma:

A questa semplice intelligenza corrisponde un soave grato & puro amore dell'anima che immediatamente riceve inclinatione al sommo bene, così rappresentato per la semplice intelligenza.

Está claro que el último periodo no ha sido traducido. Zanchini parece moverse paso a paso hasta llegar a lo que considera como «no idóneo» para su versión. Evidentemente, el concepto de «moverse hacia lo bueno» (citado en el ejemplo que se acaba de proponer) no entra en la idea de concreción que quiso dar a su código. Por segunda vez, elimina vocablos que conllevan el sentido de espontaneidad, o mejor, de naturalidad, así que, antes suprime el adjetivo «natural», relacionado a la luz divina, y, a la vez, elimina el adverbio «naturalmente», relativo a la inteligencia. Quizá no considere esta noción imprescindible pero, por otro lado, lo que sí se entiende, es que Juan de los Ángeles quiso marcar una predisposición más bien espontánea, tanto de la luz divina como de la inteligencia. Otra proposición que el traductor italiano, constantemente, no traduce es «conviene a saber», a lo mejor porque, como las demás, la considera innecesaria o, también, puede que no encuentre la forma correcta de trasladarla en la lengua de llegada.

Considerada la literalidad del texto italiano parece conveniente focalizar esta comparación sobre aquellas omisiones que representan las partes añadidas a la forma de traducir de Giulio Zanchini. Siendo una traducción muy fiel, exceptuando las supresiones, la estructura semántica se mantiene casi intacta. Son muy esporádicos los casos de inversión del sujeto-objeto de la frase (modalidad que solía ser mucho más activa en la traducción de la *Perfecta casada*). Por otro lado, se hallan solo algunos casos de añadiduras, típicos de la forma de interpretar del *spedalingo* toscano, pero esporádicamente. Con el propósito de aclarar lo que se está afirmando es oportuno citar solo dos ejemplos más:

Y lo que hacemos sale esencialmente y con actual atención del: [...] (p. 15).

Y la versión de Zanchini:

& quel che facciamo esce essenzialmente & con l'attuale o virtuale attenzione d'amore : [...] (p. 9)

Como es típico de su traducción, precisa y concisa, el traductor desdobra los adjetivos. En este caso «actual» por «attuale o virtuale», añadiendo incluso un mayor énfasis y precisión a la frase, sobre todo cuando al final de la misma oración añade el

término «amor». Otro caso se encuentra en ocasión de una pregunta que el maestro plantea a su discípulo y que ya se ha mencionado en la primera sección de este análisis:

Nunca has visto aposentarse un gran principe, entrando en una aldea de camino en casa de un labrador rustico? (p. 31)

Mientras que en la versión italiana se traduce:

Hai tu mai veduto alloggiare un principe andando a viaggio in casa di un pouero & rustico contadino? (p.21)

El rústico labrador se transforma en «pobre y rústico campesino», e intenta marcar aun más la diferencia entre el señor y el labrador. Esta tendencia de aumentar la «descripción», de especificar a través de unos adjetivos no es tan evidente en la traducción del *Diálogo de la conquista del espiritual*. Es cierto que estos ejemplos que se acaban de citar son solo dos casos contenidos en un texto en el que aparecen muchos más, pese a no ser tan numerosos y evidentes como en la traducción de la obra del maestro León. Parece oportuno, por lo tanto, dedicar una atención especial hacia las omisiones que se encuentran en la traducción del *Diálogo*. De esta manera se podrían descubrir unas técnicas nuevas y que pertenecen a la forma de traducir de Zanchini que, por lo que parece, no traducía todas las obras con las mismas características, con las mismas exigencias. Es muy probable que adoptara técnicas diferente según los que fueran los requisitos, es decir, fidelidad a la obra pero respecto a sus necesidades. Para esta traducción parece claro que una de sus exigencias podría ser la de reducir el texto de origen, ser breve y traducir las partes salientes.

Estas omisiones se pueden dividir en dos tipos diferentes. La primera omisión se manifiesta cuando, pese a la perfección de la traducción, se omite un solo término. Como en este ejemplo extraído de la obra castellana:

Pero según el hombre superior, o simple inteligencia, es el anima dicha espiritu, o intimo, o mente, o hondon (como ya has oydo) la qual es dorada de tanta nobleza, que no ay palabras con que esto se pueda declarar (p.27).

Y ahora de la italiana:

Però secondo l'huomo o semplice intelligenza è detta l'anima spirito o, intimo, o , mente, o fondo (come già hai udito) la quale è dotata di tanta nobiltà che non ci ha parole con che questo si possa dichiarare (p.18).

El término 'superior' es el único que no se traduce. Todo lo que sigue y precede esa palabra está traducido al pie de letra. Es muy probable que el traductor no apreciara el concepto de «hombre superior» en contraposición con lo de «simple inteligencia», o bien, lo consideró solo incorrecto. En el segundo tipo de omisiones se halla un «salto» de oraciones completas, acompañadas, a veces, de una elisión de un solo término en el periodo entero. Es importante citar un ejemplo para una perfecta explicación:

Amar a Dios de toda la mente, es perseuerar con entendimiento sano en la verdadera fe, muy confiado Dios, y sin vacilar, ni sustentar opiniones falsas ni pensar en ellas: o hablando conforme a la doctrina que se ha dado (p.30).

Por otro lado, Zanchini traduce:

Amare Iddio con tutta la mente è perseverare con intelletto sono nella vera fede senza vacillare ne sostentare oppinioni false, ne pensare in esse (p. 20).

No se necesita contar las palabras para demostrar que el resultado de la interpretación de Zanchini es más breve. En primer lugar omite «muy confiado Dios» y, sucesivamente, corta la frase «hablando conforme a la doctrina que se ha dado». Además, se encuentra la supresión de dos frases, poco incisivas ya que, como demuestra la traducción, no afectan al sentido de las oraciones principales donde se asienta perfectamente el pensamiento esencial del Padre Ángeles. Por otro lado, está claro que la forma original queda bastante alterada. Se hallan otros interesantes ejemplos:

Primero que este diuino espiritu en el principio del mundo viniesse sobre las aguas, y las fecundasse, y produxesse tantas vidas, se dize, que la tierra estaba vazia, o vacante: [...] (p.32).

Ahora la versión italiana:

Prima che questo diuino spirito al principio del mondo venisse sopra l'acque & le fecondasse, si dice che la terra era vota (p.22).

También en este ejemplo resulta clara la tendencia a la abreviación. El espíritu divino, creador de «tantas vidas», no es una noción que Zanchini parece aceptar, incluso lo que se presenta como un trato distintivo de su traducción, es decir, el multiplicar los adjetivos, en este caso, en la parte final de la oración, queda reducido: «vazia, o vacante» y sustituidos por el término único toscano *vota*. Parece que Zanchini acepta las especificaciones (incluso las produce) solo cuando son extremadamente necesarias para que el lector entienda lo que se expone en el contexto. Lo superfluo, las frases decorativas que vuelven más fácil la intuición del intercambio entre los personajes, no están admitidas en la traducción.

Para terminar esta sección, se propone un último caso empezando por la obra original castellana:

Verdaderamente me tienes suspenso, y fuera de mí con lo que me has dicho: [...] (p.28).

Zanchini traduce esta oración en la siguiente manera:

Veramente sono sospeso, & fuori di me, perche gia mai intesi [...] (p.19).

En este claro ejemplo se elimina la parte más coloquial de la frase, «con lo que me has dicho», para conectarse directamente a lo que sigue diciendo el discípulo.

En conclusión, se advierte que, a través de estas partes textuales mencionadas en sus variedades y repercusiones por toda la obra, la intención de cortar oraciones de poca importancia es mucho más evidente que como puede verse en estos ejemplos. A lo mejor es por esta razón que el traductor compensa estas elisiones con una traducción demasiado fiel. Parece ser una manera de esconder elementos allá donde está respetando plenamente la escritura de la obra del padre Ángeles. El traductor encuentra un balance, un equilibrio interpretativo, eliminando elementos que podrían desviar al lector italiano del pensamiento central del místico franciscano. Una forma de subrayar la doctrina básica, de centrar y atraer la atención del lector en lo esencial de la obra. Por otro lado, podría ser la intención de ser lo más breve posible, una exigencia que tenía que respetar, como la de llenar un número

concreto de páginas, a pesar de que esta condición pueda quedar como otra conjetura más. De todas formas, se analizará también el segundo volumen de la obra, relativo al *Manual de vida perfecta*, para confirmar estas técnicas de traducción empleadas en la primera parte de la obra de Juan de los Ángeles.

XIII.2. La traducción italiana del *Manual de vida perfecta*

Si para componer la traducción del *Diálogo de la conquista del espiritual* Giulio Zanchini tardó tan solo 5 años, por otro lado, compuso la de *Manual de vida perfecta* en muy poco tiempo, ya que transcurrieron solo 11 o 12 meses antes de ser publicado. La *editio princeps* de la segunda parte de la *Conquista* apareció en España a principios de 1600; el Licenciado Murcia de la Llana ya la tenía aprobada a partir del 3 de diciembre de 1607. La traducción italiana fue publicada a finales de 1608, supuestamente entre el mes de octubre –a partir del día 21, es decir, cuando el celebre impresor Bernardo Giunti termina su dedicatoria al futuro cardenal de la Basílica de San Marco de Venecia Matteo Priuli–, y el mes de noviembre. Durante este periodo Monsignor Priuli (1577-1624, también Prioli) fue abad de *San Pietro di Colle*, monasterio que pertenecía a la diócesis de Venecia y, sucesivamente, llegó a ser Cardenal de S. Girolamo dei Croati (degli Schiavoni), el 17 de octubre de 1616 para pasar según su voluntad, el 23 de junio de 1621, a cardenal de San Marco⁵³⁴.

Por lo que parece, la segunda parte de la *Conquista* de fray Juan de los Ángeles fue conocida en Italia bajo el nombre de *Acquisto del cielo*, como demuestra la dedicatoria del impresor Giunti:

[...] ed ecco Illustrissimo, & Reuerendissimo Signore, vscire dalle nostre stampe à questo effetto il presente volume, detto l'ACQVISTO *del Cielo*; libro, che contiene materia conueniente apunto à lei, la quale in cotesti suoi anni giouenili valorosamente, & con istupore camina per lo sentiero delle virtù, [...]

La «adquisición del cielo» a través de las «obras» fue uno de los puntos más debatidos durante el Concilio de Trento en el que se criticaba a Martín Lutero y sus escritos, porque iba contra cualquier «acción-obra» para la propia necesidad, dado

⁵³⁴ Lorenzo Cardella en: *Memorie storiche / de' cardinali / della Santa Romana Chiesa / scritte / da Lorenzo Cardella / parroco de' SS. Vincenzo, ed Anastasio alla regola*, Tomo VI, Roma, Stamperia Pagliarini, 1793, p. 192-193 cita lo siguiente: “Matteo Prioli figlio del Doge di Venezia, chiamato a Roma dal Pontefice, e fatto cameriere d'onore, fu creato Diacono, e poi Prete Cardinale del titolo di S. Girolamo degli Schiavoni, da lui cangiato in quello di S. Marco. Quantunque fosse di un temperamento sano e robusto, creato appena Cardinale, cominciò a dare in cattiva disposizione, per cui ridottosi ad estrema debolezza, uscì dal mondo nel 1624 in età di quarantesette anni, e otto di cardinalato. Intervenne ai conclavi di Gregorio xv., e Urbano VIII., ed ebbe sepoltura nella sua titolare presso all'Altare maggiore, col solo nome inciso a lettere maiuscole sopra la lapida sepolcrale”.

que la consideraba sucia y llena de pecado⁵³⁵. Además, en los veintiún decretos instaurados en el mismo Concilio, en ocasión de la reforma general, los eclesiásticos fueron llamados a la austeridad de las fatigas, a la salud de su propia alma y a la ya nombrada adquisición del cielo:

I Vescovi si rivolgano in mente, non esser loro chiamati alle ricchezze ed al lusso, anzi alle sollecitudini ed alle fatiche. Di leggieri potersi correggere i sudditi quando veggono che i prelati pongon cura alla salute dell'anime, e all'acquisto del cielo, non alle cose del mondo⁵³⁶.

Exactamente en este espíritu de renovación de la Iglesia después del Concilio, se puede colocar al cardenal Matteo Priuli, sujeto a quien se dirige la dedicatoria de la traducción. Fue uno de los principales obispos (lo fue de Cittanova en Istria y, sucesivamente, de Vicenza), partidario de la restauración de una disciplina eclesiástica rígida y de una opresión hacia los abusos de la propia diócesis guiado, además, por el espíritu de amor profundo e intenso para la Iglesia ambrosiana de Carlo Borromeo, arzobispo de Milán⁵³⁷. Es esta la materia *conveniente appunto à lei* del que habla Bernardo Giunti, un tratado que fue destinado a «resolver dudas en materias espirituales» como anuncia el místico español en el prólogo al lector, incluso a «descubrir engaños del enemigo», y como dijo el mismo impresor a *ispugnare ogni nemico incontro, che potesse impedirle sì grande acquisto*.

Antes de empezar a examinar la traducción de Giulio Zanchini, es apropiado definir las líneas generales marcadas por fray Juan de los Ángeles en *Manual de vida perfecta*, para tener una referencia de una obra que ha sido, sin duda, muy poco leída y estudiada; mientras que, al contrario, ha sido bastante criticada por la abundancia de citas y falta de originalidad. Por «faltar algunas materias» el místico oropesano se decidió a continuar, con una segunda parte, los diálogos del «maestro» y de su «discípulo» fray Desseoso. Se presentan otros cinco coloquios (muchos son soliloquios del maestro) cuyo interés es, por lo general, la reflexión del espíritu puro y el ejercicio mental. El centro neurálgico sobre el que se desarrollan se forma con las cuatro distintas maneras de lo que el autor llama «obrar». Son los «escalones»

⁵³⁵ Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento, scritta dal padre Sforza Pallavicino della Compagnia di Gesù, poi cardinale della Santa Romana Chiesa...*Roma, Tomo I, Collegio Urbano di Propaganda Fide, 1833, p.160.

⁵³⁶ Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento Op. Cit*, Tomo IV, Collegio Urbano di Propaganda Fide, 1833, p.677.

⁵³⁷ Pietro Zovatto, *Storia della spiritualità italiana*, Roma, Città Nuova Editrice, 2002, p. 309-311.

que llevan a la perfección del hombre mediante uno de los conceptos tan queridos por el autor: la penitencia. La primera manera de obrar, que también denomina instinto, es la puramente corpórea, es decir, el «estado corporal puro» al que hay que castigar con la humillación de la carne. El modelo que constantemente aparece en la obra, o mejor, vuelve a aparecer en esta segunda parte de la *Conquista*, es la imitación de Cristo, argumento muy difundido en la época, por ser considerado como ejemplo y símbolo de «obediencia», «sufrimiento», «pobreza» y, más importante, el «entero negamiento de la propia voluntad». La increíble erudición de Juan de los Ángeles se denota de la ingente cantidad de citas desde las Sagradas Escrituras (el *Deuteronomio*, el *Eclesiastés*, los *Evangelios*, los *Salmos*, la *Génesis*, etc) que constituyen uno de los fundamentos de sus escritos junto a la de san Bonaventura y a los místicos alemanes a los que, en este caso, se hace poca mención. El número de autores citados es verdaderamente amplio. Se podrían mencionar varios empezando por san Vicente, san Basilio, san Gregorio, san Marco, san Agustín, san Bernardo, san Jerónimo, san Ignacio de Loyola, san Francisco de Asís, santa Clara, santo Tomás; pero también escritores como Séneca, el Pseudo Dionisio y su *Theologia Mystica*, el «doctissimo» Torquemada, Job, el inevitable *Cantar de lo cantares* y muchos más que, según algunos críticos, ni se mencionan.

El segundo instinto es la mezcla de cuerpo y espíritu. Aún en este estado «avanzado» no se podría, según el místico, conseguir la pureza de la oración porque el alma está sujeta a las pasiones del cuerpo, dice: «Ningun hombre que tuviere alguna de las dichas pasiones, o aficiones, puede aprovechar en el camino de Dios, ni tener oración pura». El lenguaje de fray Juan es muy metafórico. Suele utilizar esta figura retórica para describir lo que parece más complicado exponer, para dar una mayor comprensión y ayudar a sus lectores como en ocasión de su explicación del amor espiritual: «es una noble virtud: y porque no se envilezca con la mezcla del suzio amor, como el vino con el agua, y el balsamo con otro licores viles, es menester grande cuidado y vigilancia». Siempre discurriendo sobre el amor espiritual, lo delinea como algo «pacífico», capaz de perdonar cualquier tipo de error humano. Incluso en este tratado, la teoría socrática del «conócete a ti mismo» está siempre vigente. El discernimiento del propio ánimo, el conocimiento de la propia persona, de las partes más recónditas, son acciones fundamentales para conocer a la divinidad: «Quando acabare el hombre de conocerse a si, entonces comenzara a conocer a Dios». Para conseguir el «puro espíritu» hay que llevar el entendimiento en la total

contemplación de la palabra de Dios «en las cosas que la fe enseña», aislando la parte espiritual de la «imaginación corporal», es decir, de la parte terrenal que desvía continuamente al cristiano. Todo es un abandonarse completamente a la divinidad, alejando el alma de la «lumbre intelectual». No hay que mezclar los razonamientos especulativos, la imaginación, la sensualidad con el alma que Dios, según fray Juan, quiso atrapada en la «carcel de este cuerpo». El espíritu puro es como una entidad que tiene que vagar libremente en las propias personas. El padre Ángeles expresa este concepto en la sencillez de una importante metáfora: «El puro espíritu ha de andar por sí, sin mezclarse con lo corporal, como el azeyte sobre el agua, que jamás se mezcla con ella, por más que trabajes en ello». Incluso, la separación de la parte «mala» que vive en los seres humanos, así como de los pecados, de los «defectos, y desordenes passados» son imprescindibles para la oración mental. La repulsión hacia lo que no es «provechoso» es uno de los primeros preceptos para esta práctica. Fray Juan de los Ángeles propone exactamente tres reglas que tienen que respetarse durante el ejercicio mental:

La primera que pongas en tu corazón con proposito firmissimo, buscar a solo Dios, sobre todas las cosas, assi en las prosperidades, como en las adversidades, assi en lo corporal, como en lo espiritual. La segunda, que procures disposicion, para vacar largamente al exercicio de la oracion mental. La tercer, que dispongas tus cosas todas de manera, que alomenos no se te passe dia, aunque sea caminando, en que no te exercites por algun tiempo, en pensar de Dios, y de sus diuinos beneficios [...] (vv. 41)

Constancia y perseverancia del ejercicio mental, limpieza de la conciencia y entendimiento purgado, devoción incondicionada, disposición del alma hacia la sola divinidad, búsqueda de Dios, contemplación de la bondad divina: estos son algunos de los ingredientes que se repiten en todos los escritos, y en particular en el *Manual de vida perfecta* del místico oropesano. Análogamente, la reflexión sobre la Pasión de Cristo, la posesión de humildad, etc., son todos conceptos necesarios para alcanzar la «esencia de la oración». Es necesario evidenciar, además, algunas oraciones que recuerdan el *Breve tratado de la paz del alma* de Juan de Bonilla, que ya se mencionó anteriormente en una ocasión durante el análisis de la primera parte de la obra de fray Juan; en este caso, vuelve a aparecer demostrando con más detalles la cercanía al *Breve tratado*:

De manera, que poniendo los ojos en lo que passa en el mundo, y viendo sus desconciertos, y desordenes, aunque se deve doler, y pedir el remedio a Dios, no deue turbarse, ni inquietarse, sino reposar en Dios, como en un altisimo ocio, remitiendolo todo a su disposicion (p.65).

En esta segunda parte de la *Conquista*, se hallan dos rasgos que muy probablemente se añaden a las características relacionadas con su forma de escribir. El primero es el empleo de las repeticiones de algunos puntos tratados con motivo de la primera parte de la obra para añadir e introducir argumentaciones nuevas al lector del *Manual*. Las reiteraciones son varias: se encuentra la noción de humildad y se incorpora lo de la pureza del espíritu; se repite el de voluntad de Dios y se introduce la «consolacion espiritual»; la soberbia y los pecados veniales para integrar el concepto de tibieza; el amor propio para hablar de la mortificación de la propia voluntad y las oraciones jaculatorias para la elevación de la mente a Dios. El segundo rasgo es el incesante empleo de los listados que ilustran las subdivisiones de cada materia concertada. A los ejemplos señalados a lo largo de este análisis, se añade otro listado relativo a las cuatro «maneras del espíritu o instintos»: el divino, el angélico, el diabólico y el natural⁵³⁸.

Otra subdivisión es la que se refiere a las tres características «fuerças, potencias, ò virtudes» del alma: el entendiimiento, la memoria y la voluntad. Se puede decir que las primeras dos fuerzas están relacionadas entre ellas: el «manantial de pensamientos» que es representado por el entendimiento se «guarda y conserua» en la memoria. Por otra parte, la voluntad muestra la parte más humana del hombre, ese amor propio que «trae competencia con Dios». El autor exalta la mortificación de la voluntad, invita a «cortar las concupiscencias carnales». Incluso, el entendimiento

⁵³⁸ Existen algunos periodos de esta subdivisión bastante interesantes: «El divino se conoce por quatro señales: si nos conbida, y invita : lo primero, al exemplo de Christo, y de los santos: lo segundo, a la humildad : lo tercero, si nos llama de las cosas exteriores a las interiore, y recoge el coraçon, para que assi esté mejor dispuesto para la vnion con Dios: lo quarto, si aquello a que nos provoca es conforme a nuestra fuerça, ò es de tal virtud, que con mayor abundancia de espirituales riquezas recrea, y perfeçione el alma. El insinto angelico se conoce, lo primero, en que el principio espanta, en el fin consueta [...]. Lo segundo, en que al principio se disimula, y esconde [...]. Lo tercero, en que siempre combida, y incita a lo bueno, aunque no lo parezca a los ojos de carne [...]. Lo quarto, en que en los principiantes siempre despierta [...]. El instinto, o espiritu diabolico se diferencia del diuino: lo primero, en que todo en todo es contrario a los exemplos de Christo y de sus santos, al fin como enemigo suyo conocido. Lo segundo en que siempre instiga y despierta al hombre para desvanecimientos de honras, y grandezas, a hinchazones de animo, y eleuaciones de espiritu [...]. Lo tercero en que se diferencia, es, en que siempre nos procura sacar de nosotros mismos, y nos distrae, y alexa del coraçon [...]. Lo quarto que haze el espiritu maligno, es, adelgazar nuestra virtud, y trabajos, por despojarnos de los dones diuinos, arrojandonos a las criaturas y a la tierra. [...] El instinto natural [...] instiga y mueve a la conseruacion de la naturaleza, a la comodidad, y buena passada [...] dexa suelto el pensamiento, porque le es trabajoso el recogerle. Al fin este espiritu humano, lo que busca es, la gloria de los hombres, amigo de apariencias [...]».

tiene tres grados. En primer lugar, hay que decir que pertenece a este don «la meditación y la inquisición de las cosas soberanas», y el «subir al cielo contemplando», y «investigar la verdad oculta estudiosamente». En segundo lugar, existen según fray Juan tres niveles: «el primero, obra en el hombre simplicidad, y unidad de espíritu [...]. El segundo grado, enseña a ordenar la vida contemplativa sin algun error, conseruar e el espíritu». Por último, el tercer grado, enseña y da perfecta noticia en la contemplación.

El sexto capítulo trata sobre el estado sobrenatural. El autor, en su falta de un completo conocimiento sobre el asunto, se apoya en los escritos de otros santos que han vivido personalmente esta experiencia, y empieza con el principio de aniquilación propia, que literalmente significa reducirse a la nada: «vale mucho para subir al cuarto estado sobrenatural». Es muy interesante la sección que el místico dedica a este estado:

Aqui es adonde sin medios propios està dispuesta el alma para recibir los dones y mercedes del altissimo Señor. Es estado de receber, y no de investigar, ni discurrir. [...] el anima recibe de Dios una luz clara en los ojos intelectuales, (quando el tiene por bien darsela) en la qual vee claramente las cosas que por via natural es imposible saber, ni alcançar (vv.6).

Estas oraciones son la expresión de la mística del padre Ángeles, que teniendo varias influencias, presenta una excelente modalidad de expresión, mucho más original que otros autores de la época. Todo se consigue con la contemplación del entendimiento que «mira» hacia Dios, después de la actividad de los ejercicios (ascéticos); se prosigue con la pasividad de la mística donde es la divinidad que obra en la parte más íntima del alma, donando esa luz que «levanta el entendimiento». El autor explica la existencia de cuatro modos «para entra a gozar de la simple vnidad con Dios»: el ofrecimiento, la petición, la conformación y, por último, la unión. En el primer caso, hay que obsequiar a la divinidad con unas ofrendas según sus deseos: «hasle de ofrecer lo que sabes que el quiere». Sucesivamente, la segunda modalidad supone las propias peticiones porque «Quien supo dar, y liberalmente dio, bien puede seguramente pedir». Por otro lado, el conformarse equivale a «abrazar en el toda desemejança, esto es, todos los vicios, y defectos [...]». Finalmente, el cuarto ejercicio, consiste en la unión que es un resignarse totalmente a la divinidad; además, es «traspasar nuestra voluntad en el diuino beneplacito», el hombre «deue trabajar [...] con penetrativos, y calurosissimos desseos, sin detenimiento del coraçon, de unir

su voluntad [...]». Con esta última subdivisión se concluye aproximadamente el *Manual de vida perfecta* que, al mismo tiempo, introduce la última parte de este segundo tomo, constituida por el *Rosario de los misterios de la vida* y los cinco *Decenarios*. Estos están representados por las meditaciones sobre la pasión de Cristo, pensamientos más íntimos del autor que se dirige directamente a la divinidad a pesar de que concluye volviendo al diálogo entre el maestro y fray Desseoso.

XIII.3. Dentro de la comparación

Esta sección se centrará, más detalladamente, en el cotejo del *Manual* con la traducción de Zanchini de 1608. En la comparación se desprende, ya a partir del prólogo, que el traductor no quiso proponer el título original de la obra española. Esta intención se denota incluso en el principio de estos escritos. Fray Juan explica las razones de su disciplina:

[...] y he querido llamar a estas enseñanzas: Manual de vida perfecta, [...] (f.19)

Zanchini evidentemente no aprobó la idea del místico español, dejando el título como la continuación de la segunda parte de la *Conquista*:

[...] & ho voluto chiamare questi ammaestramenti, Seconda Parte de' Dialoghi della vita interiore, ouero dell'Acquisto del Regno del Cielo (p. X)

Por otro lado, resulta imposible conocer qué se esconde detrás de esta decisión de no trasladar la primera inscripción, pero, lo cierto es que, sobre todo por una cuestión de coherencia intelectual, Giulio Zanchini lo quiso proponer en la reiteración-explicación del prólogo. En este último, se hallan unos rasgos muy interesantes que merece la pena comentar: se mantiene la inclinación sintetizadora, que resultó evidente ya desde la comparación de la primera parte de la *Conquista* del texto italiano. Pero, en el caso de la traducción del *Manual*, hay un balance más concreto y preciso. Es decir, existe una compensación completa en el tratado italiano que parte añadiendo unos elementos y, paulatinamente, los va quitando. Para citar algunas alteraciones solo hace falta observar unos adjetivos castellanos, como puede ser el vocablo «ocioso», y ver como se desdobra al italiano, «otioso, e vano». A pesar de que se encuentre una modificación no tan incisiva, hay que notar que estos cambios, en la primera parte de la obra, eran sin duda menos frecuentes, mientras que son un rasgo bastante usual en el *Manual*. La necesidad de aclarar algunos elementos es evidente con los sustantivos: «por muchos titulos reuerencio», que se enriquecen de sentido y de expresividad en la versión italiana: «per molti titoli, e in molti modi riuerisco». Análogamente, en el mismo prólogo, se encuentran algunas exclusiones no tan relevantes, pero, que determinan el estilo adoptado por Giulio Zanchini. Todo es tan literalmente traducido que los «saltos» de palabras casi son imperceptibles, a

menos que no se lea y confronten atentamente palabra por palabra las frases en castellano: «[...] por esto auendoseme en estos dias ofrecidos ocasion de mostrar [...]»; con la correspondiente al italiano: «[...] per questo, hauendomisi rappresentada occasione di mostrare [...]». En este caso, la especificación del complemento temporal se pierde para reforzar otra parte del enunciado español: «es para los determinados y valientes de Dios». Generalmente, añadiendo adjetivos como en el siguiente caso: «& per gli huomini determinati, forti, e valorosi», o transformando verbos, «y de solo Dios confiad»; o con sustantivos: «& in solo Iddio hanno risposta ogni loro confidanza».

La peculiaridad que aparece con mayor énfasis, por lo menos en el prólogo del autor, es una propensión a la inversión sintáctica de la frase. Fue una tendencia, esta de la trasposición, que se examinó también en ocasión de otras traducciones al italiano de Zanchini, y que vuelve a aparecer en esta versión. Parece oportuno citar tres casos en los que resulta bastante evidente esta predilección, muy probablemente para aclarar las partes que componen la oración. Frases como la siguiente:

[...] y ningun otro entretenimiento, ni ocupacion, por mi voluntad he escogido [...]

Se invierten en la versión italiana:

[...] ne ho scelto per mio trattenimento, e occupatione altro, [...]

Giulio Zanchini busca un orden concreto en las frases. Prefiere una estructura más bien común, respeta una jerarquía sencilla (sujeto, verbo y complemento) de los elementos del enunciado, una disposición de los complementos según la respectiva importancia en la frase para una fácil lectura y captación del sentido. A veces la razón puede ser solo una cuestión de estilo y nada más. Hay casos donde una proposición castellana aparentemente clara y directa: «precioso tesoro de espirituales riqueza»; se vuelca al italiano de manera que el sujeto tenga una posición fácilmente reconocible: «thesoro prezioso di ricchezze spirituali». Y en los casos en los que el mismo sujeto ya se coloca en primera línea, «libro de oracion grande», pues entonces Zanchini asigna la prioridad al adjetivo «más cercano»: «libro grande d'oratione». Resumiendo brevemente el análisis de esta introducción, se hallan diferentes matices que se diferencian de la primera parte de la Conquista por ser de características diferentes. En cualquier caso, a pesar de la ausencia interpretativa, algunas

tendencias se mantienen. Parece más importante evidenciar la omisión esporádica de partes constitutivas del periodo, por la mayoría oraciones secundarias, de las frases. Evidentemente por exigencia del impresor o, más simplemente, por decisiones autónomas del traductor, quien parece verse obligado a evidenciar algunos componentes en lugar de otros.

XIII.4. Supresiones: ¿negligencia o voluntariedad del autor?

Los seis diálogos del *Manual* traducidos al italiano, como siempre con los mismos procedimientos de fidelidad adoptados por Zanchini, debieron de ser traducidos de forma muy rápida y apresurada. Quedan rastros de esta «prisa» del traductor en unas frases que repentinamente se cortan y carecen del vocablo apropiado. Brevemente se puede observar un caso, extraído del primer diálogo, de la traducción de la frase castellana:

La prima es puramente corporea.

Curiosamente, el *gentilhuomo fiorentino* se olvida de la última palabra:

[...] la prima è puramente [...]

Está claro que la rapidez con la que redactó su versión, le impidió sacar a la luz un trabajo de traducción excelente, fidedigno a pesar de unas pocas alteraciones y de unas evidentes elisiones de párrafos. A tal propósito, hay que señalar tres casos para tener una visión más objetiva y completa del trabajo de Zanchini. El primer ejemplo trata del reconocimiento de los defectos y de las «faltas» de quien quiera buscar el puro espíritu, actitud necesaria para llegar a la última manera de obrar, al «instinto» final:

[...] lo qual se descubre, y manifiesta, porque e su espiritu sienten vna poca de obscuridad, temerosa, de que està libre en que se allega a Dios segun verdad, conocimiento enteramente sus faltas, y confessandolos enteramente, y de todo su coraçon (p.4).

Por lo que parece, no son oraciones sin un significado concreto y menos destacado e importante, es decir, no son como para ser omitidas del contexto porque sean menos influyentes e interesantes pero, evidentemente, así las reputó el traductor. La otra hipótesis se enlaza a la probabilidad del apuro que tenía Zanchini, probablemente porque la rapidez de la composición le obligó a descuidarse y renunciar de estos enunciados. La siguiente proposición es, acaso, menos clara que la anterior pero, de igual manera, presenta un significado bastante conciso e importante

por tratar de los dos males del corazón debidos a la cesación de la práctica de la oración:

Es admirable, y tan necesaria, que desfalleciendo, ò faltando en cualquiera destos dos fundamentos, y vendras en dos males muy peligrosos. En primero, que luego dexará de crecer en tu espiritu el aprovechamiento : y se seguira en el coraçon vna dureza insufrible, que bastará a hazerte dexar el lugar de la oracion, y te pondra miedo para que no huelas a ella (vv.4).

La total ausencia de traducción de estos periodos abre el camino a varias consideraciones sobre el porqué quiso suprimir estas traducciones de la versión italiana. Por otro lado, se presenta, para terminar esta breve sección, una omisión que parece ser totalmente voluntaria:

Digo que velas, y te desuelas, por entender y penetrar bien estos avisos, sino quieres perderte en qualquier estados que anduuieres, aunque sea el más perfecto (vv.4).

El traductor solo se limita a la interpretación de la mitad de este enunciado:

Dico que vigili, e che ti suegli per intendere, e penetrare questi auisi: [...] (p. 7)

Como se puede observar en los ejemplos propuestos, no existe una regla prefijada que determina una elisión. Todo parece ser dictado totalmente por las exigencias del traductor, que cambian según la traducción a la que se enfrenta.

XIII.5. Algunas modificaciones de posiciones estructurales

Dejando el campo de la elisión como una de las técnicas de la traducción literaria de Zanchini, hipotéticamente fruto tanto de la negligencia como de la voluntariedad del autor, hay que considerar también las alteraciones palpables que sin duda dejan poco espacio a las teorías «inciertas», e infundadas, por ser más visibles. El primer cambio que se deduce a través del análisis de los diálogos, resulta bastante evidente porque radica en las inversiones de los enunciados, una costumbre del autor que encuentra en la simplicidad de la oración su regla básica, así como el constante desmontar el hipérbaton estructural castellano. Se podrían citar numerosos ejemplos para demostrarlo, pero solo es necesario limitarse a la mención de las varias tipologías. En primer lugar se encuentra la clásica inversión lingüística del adjetivo antes o después del verbo. El traductor prefiere, muy a menudo, colocarlo después del sustantivo dando al adjetivo un carácter más explicativo: «*dottrine particolari*» y no antes, como ocurre en la obra castellana que, teniendo una connotación especificativa, pone más énfasis a la frase: «particulares doctrina». Existe otra preferencia en la composición de Zanchini en posicionar el adjetivo siempre detrás del verbo: «*Certo egli è buono*», y no antes como es costumbre en la obra española: «Bueno es por cierto». Desde el punto de vista léxico-semántico, la frase castellana mantiene un carácter valorativo más fuerte, y la opinión que se da sobre el sujeto parece más concisa. La calificación, una vez más, es antes y no después. Es el adjetivo que determina el sujeto, mientras que en la versión italiana ocurre exactamente lo contrario. En los casos en donde existe una intensa presencia de adjetivos que califican el sustantivo: «llamo estado corporal puro» y en ambas versiones lo suceden, puede que haya una alteración de los adjetivos: «*Chiamo stato puro corporale*»; «secreto mucho» en «*molto secreta*». En este caso, el más importante se coloca el último. De todas formas, las posiciones de los adjetivos respecto al sustantivo no siempre quedan inamovibles en ambas partes. Muchas veces se hallan, supuestamente, algunos casos contrarios a los señalados hasta ahora. En efecto, se hallan adjetivos que suceden sustantivos en la versión castellana, con una connotación especificativa por no dar una opinión: «camás duras y pobres», que pasan a ser explicativos en la versión italiana, anticipando el sustantivo: «*duri e poveri letti*». Por lo que parece, la posición varía según la interpretación del traductor,

si de interpretación se puede hablar; alterando el posicionamiento no se engendra un cambio total en el significado sino solo un énfasis, mayor o menor, en el sustantivo que apoya, y si lo apoya.

Por otro lado, respecto al verbo, cuando es copulativo, el adjetivo parece permanecer en una posición fija en ambos casos. En la obra española se coloca siempre antes: «Bueno y provechos es...», mientras que aparece en una posición menos adelantada en la versión italiana: «*È buono, e di gran vtilità*». Es una tendencia que se encuentra también en los verbos que no son copulativos, como en este caso el verbo «tener» en la frase castellana: «que ninguna cosa de bien tienes», que llega a tener una posición anterior al adjetivo en italiano «*che non hai niente di buono*». En conclusión, todo depende de la intencionalidad del traductor por querer dar relevancia a unos elementos más que a otros y por seguir, detalladamente, las decisiones de fray Juan. Propositiones como: «Mucho desseo»; «santa escritura»; «interes alguno»; «mucho encarga»; «grandes frutos espirituales cogen del»; en el texto italiano se invierten en: «*Desidero molto*»; «*scrittura santa*»; «*niuno interesse*»; «*raccomanda molto*»; «*colgono da quel grandissimi frutti spirituali*». Se trata de decisiones intencionales relativas al contexto desarrollado en cada versión; muchas veces se presentan como dos caminos diferentes que llevan al mismo sitio-significado, que, posiblemente, es la única interpretación para Zanchini. Todo parece determinado por la elección de una posición diferente de los elementos, sin contaminar el significado verdadero de la oración, sino solo resaltando algunos matices y rasgos que en la versión original se esconden en la complejidad del hipérbole. La aclaración podría ser una de las interpretaciones de Zanchini al texto de fray Juan. Aunque presenta un lenguaje sencillo e increíblemente vivo y transparente, la complejidad de la doctrina (este podría ser uno de los pensamientos del traductor) junta a las numerosas citas, crean una lectura dificultosa. Es el lector un punto de referencia para el traductor, de quien nunca se alejó.

XIII.6. Alteraciones verbales

Se podrían señalar muchas más inversiones de posición, tanto de adjetivos como de otros elementos gramaticales pero, básicamente, el resultado sería lo mismo y no aportaría nada de novedoso a este análisis. Ahora bien, es necesario centrarse en el examen de los verbos y las correspondientes formas de traducirlos. Anteriormente, se han tratado algunos casos en los que el verbo al castellano se escindía para duplicarse en la versión italiana. En el caso del *Manual de vida perfecta* esta tendencia se sigue presenciando muy frecuentemente: si en la versión española el verbo que rige la frase solo es uno («ni le forma que se ha de tener en el exercicio mental»), en la italiana, en varios casos, se encuentra duplicado, y añadiendo una información más, aunque siempre inherente al contexto y sin alejarse mucho del sentido del primer verbo («ne quella forma che de deue tenere, & osservare nell'essercitio mentale»). Se podrían citar varios verbos que reciben este tratamiento en la versión italiana: «che i medesimi religiosi cercano, & procurano». Generalmente, en la obra original reciben una connotación más sencilla y menos evidente: «los mismos religiosos se buscan». La interpretación de los verbos es mucho más notable en los casos en los que ayudan el verbo principal, adjuntando y completando la información como en este caso:

Lo que toca al espiritu se quedara para el tercer grado de perfetion [...] (vv.3)

En la versión de Zanchini no solo es ‘tocar’ sino ‘pertenecer’ al espiritu:

Quello che tocca, e pertiene allo spirito, lo lascierò per il terzo grado di perfetione [...] (p.7)

Se hallan transformaciones aún cuando toda la frase parece ser traducida fielmente:

[...] y los que de ordinario nos roban la devoción [...] (f.2)

Solo se añade otro verbo más para reforzar, en este caso, el concepto de ‘robar’:

[...] & quelli che ordinariamente ci rubbano, e tolgono la divotione [...] (p.1)

Es necesario proponer un ulterior ejemplo sacado del *segundo diálogo* de la obra española:

Bienaventurada el alma, que anda y viue con este cuidado [...] (vv.37)

Y ahora su correspondente traducción italiana:

Ben auenturata quell'anima, che camina e vede con questo pensiero [...] (p.72)

El verbo 'vivir' cambia a 'ver' (*vedere*). Es muy difícil considerarlo como un hipotético error, ya que todo parece depender de la voluntariedad de Zanchini de alterar el verbo. La acción de 'ver' se refiere al acto vital de observar-vivir; también a una forma de vivir mediante el «cuydado» al que el contexto se refiere. Además, es muy curiosa la traducción de 'cuidado' por 'pensamiento': según el diccionario de Covarrubias⁵³⁹, el término 'cuidar' significa «pensar, aduertir: es nombre Frances, cuidier, termino antighi, de alli cuidado, cuidadoso, descuidado, descuidar», es decir, literalmente como lo tradujo el *gentilhuomo toscano* con el vocablo «*pensiero*». Este género de transformación, si se puede llamar de tal forma, se observa no solo con los sustantivos sino también con los verbos: «No hablemos» que en italiano pasa a ser «*Non ragioniamo*». Aparentemente, el empleo del verbo 'razonar' italiano puede resultar una interpretación mucho más profunda de lo que es en realidad. Consultando el mismo diccionario⁵⁴⁰ se denota que supuestamente Zanchini traduce fielmente el verbo sin modificaciones de sentido, solo de forma: «fablar, del vervo Latino fabulor, fabularis, à fando, que vale tanto como razonar, contar nouelas [...]». Finalmente, la última transformación verbal, quizá sea la más importante, es la yuxtaposición de otro verbo en la fase de la trasposición. Obsérvese el siguiente ejemplo que se extrae del *diálogo cuarto* de la obra de fray Juan:

Y imita aquel que dixo: Como jumento soy hecho acerca de vos [...] (vv.89)

Esta misma frase se traduce al italiano del siguiente modo:

Cerca d'imitare colui que disse: come giumento sono fatto appresso di te [...] (p.197)

⁵³⁹ Sebastian Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey, 1611, s.v..

⁵⁴⁰ Sebastian Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana...Op. Cit.*, s.v..

Esta misma oración, si no fuera por el primer vocablo, el verbo ‘cercare’ con significado de «intentar» (en este caso sería ‘intenta’), sería totalmente traducida al pie de la letra con respecto la española. Pero, ¿qué sentido tiene este verbo en la frase? Fundamentalmente, mantiene un cambio de perspectiva doctrinal, es decir, en el primero suena como una orden, o más bien, como un imperativo más incisivo, algo que se tiene que hacer y que es imprescindible. El sentido, tal como se percibe, es el de imitar el pensamiento-doctrina escrito por otro religioso. El traductor amortigua este autoritarismo sugiriendo solo que «lo intente», resultando más humano y complaciente. Por último, hay que señalar dos casos más, a pesar de que se pueden encontrar varios a lo largo de la obra, donde el sustantivo se convierte en verbo y viceversa. Un ejemplo se encuentra en la siguiente frase castellana procedente del *primer diálogo*:

[...] que quando llegan a la oracion mental [...] (vv.4)

En esta ocasión en la traducción se expone lo siguiente:

[...] quando orano mentalmente [...] (p.7)

Se entiende que Zanchini asimila el verbo ‘llegar’ al sustantivo ‘oracion’ transformándolo directamente en ‘orar’ (en italiano ‘orare’), mientras que, sucesivamente, cambia el adjetivo ‘mental’ por el adverbio al italiano ‘*mentalmente*’. Análogamente, en el *diálogo cuarto* se halla la misma circunstancia con el verbo y el sustantivo pero, al contrario, «orar» en la versión castellana se sustituye por «fanno oratione» en la italiana. Ocurre lo mismo en la siguiente oración:

Siempre me ocupo [...] (f.1)

He aquí la traducción al italiano:

Sempre sono in occupatione [...] (p.2)

El verbo ‘ocupar’ pasa a ser verbo ‘*essere*’ (‘ser’) apoyado por el sustantivo ‘*occupatione*’ que sustituye el significado principal del verbo español. Más adelante ocurre también con el verbo castellano ‘experimentar’ («si lo experimentares»), que

llega a ser un sustantivo en la versión italiana ‘*esperienza*’ («se ne farai la esperienza»). Una vez más, el sentido de la frase no cambia, solo se favorecen otras formas, muy probablemente, para exigencias de adaptación del texto italiano.

El propósito de precisar el sentido de las oraciones castellanas, allá donde el traductor lo necesita, por ser muy sencilla y menos comprensible, es otra inclinación que fue marcada en la traducción del *Manual*. Propositiones como la siguiente:

[...] siempre se sale con ganancia (p.35).

Encuentran una mayor explicación en la versión italiana:

[...] sempre se ne riporta guadagno, & guadagno grandissimo (p.77).

Con una reiteraciones y un adjetivo más, ausente en la obra española, se está puntualizando sobre un concepto que a lo mejor fray Juan de los Ángeles compone más sencillamente. Es una intención, esta de especificar el contexto que se está presentando, casi intrínseca a la forma de traducir del italiano. Se nota también en los pequeños detalles que quiere puntualizar:

Quita hijo [...] (vv. 35)

En este caso, la traducción italiana recuerda el nombre del interlocutor del maestro:

Leva via figliuolo Desideroso [...] (p.78)

Un último ejemplo es la siguiente frase:

[...] a henchir los vazios de la humildad (p.35).

Que Zanchini translada en:

Riempiendo i luoghi vacui dell’humiltà [...] (p.3).

Sin duda no son alteraciones incisivas en el significado general, ni de particular importancia pero, por otro lado, demuestran la atención y el cuidado artístico del traductor, quien se ve casi auto-obligado, respetando la sintaxis, a añadir puntos, esclarecer conceptos, dar sugerencias sutiles a sus lectores italianos para que se difunda el mensaje de fray Juan de los Ángeles en el contexto italiano de la época.

XIII.7. Cambios terminológicos

De manera muy breve, la última parte de este capítulo se dedica al examen de los sustantivos y a unos cambios que parecen particularmente significativos. En primer lugar, como ocurrió con los verbos, algunos sustantivos reciben una expansión, desdoblándose y multiplicando la propia presencia en la frase. Muchas veces, incluso, se encuentran dobles sustantivos y dobles verbos en una misma frase, para una correcta explicación es necesario proponer el siguiente ejemplo:

[...] para todo genero de gente, que trata de Espiritu (vv. 22).

La sencillez de la frase que se acaba de citar encuentra otras características en la correspondiente italiana:

[...] per ogni sorta e genio di gente, che tratta e ragiona di spirito (p.2).

No es solo «todo genero» sino «*sorta e genio*»; no basta «tratar» sino «tratta e ragiona». Si en este caso se dejan entender dos conceptos distantes (traducido sería «todo genero» y «genio»), en el ejemplo siguiente, el concepto permanece pero expresado con un sustantivo que refuerza la frase castellana:

Sus manos prisione [...] (p.24)

Zanchini traduce de la siguiente forma:

[...] le sue mani prigione e carcere [...] (p.4)

Básicamente, con un sustantivo más expresa lo mismo, solo se refuerza ulteriormente. Sin duda, el desdoblar de los sustantivos no es la única peculiaridad que se encuentra en la traducción. Existe también un mínimo de interpretación terminológica. Un término como ‘sufrimiento’ llega a ser ‘paciencia’ («*patienza*») en italiano, casi como si quisiera moderar o aligerar el tono del texto. Son continuos los casos donde desde un adjetivo, como pueden ser «doctrinal» o «paternal», se cambia al sustantivo en la versión italiana, «dottrina», «paterna», o de un nombre compuesto se pasa a

añadir más sustantivos, como «horno de fuego» o «ojos de carne», hasta facilitar con una sola palabra correspondiente o máximo dos, «fornace» o «occhi carnali». Además, hay algunos sustantivos que reciben un tratamiento más interpretativo, como es el caso de «diuino Esposo» que se convierte en «diuino spirito»; también «desenfado» en «sforzo», «vida espiritual» en «virtù spirituale» «deslumbramiento» en «cecità». Es obvio, por otro lado, que se pueden muy fácilmente separar las palabras del contexto por ser tan rígidamente fieles, al pie de letra, al texto castellano.

Concluyendo, en la fidelidad de Zanchini se esconde un sistema de adaptación a su lector, en realidad muy sutil, que espera ser desvelado en cada traducción. En ambas traducciones examinadas se han descubiertos algunas técnicas de traslado que se repetirán, la gran mayoría, en las traducciones que se han considerado para este trabajo. La inversión, la elisión y la adaptación textual son los principales métodos adoptados con los que se trasmite el mensaje de Juan de los Ángeles, el de la consideración de una vida espiritual, de una visión más íntima de la vida dirigida a la elevación del propio espíritu hacia Dios. Por lo tanto, toda la doctrina expuesta es una educación que ambas naciones comparten, gracias también a estas dos traducciones, en las que el centro resulta ser el conocimiento y, a la vez, la abnegación de sí mismo.

XIV. Conclusiones

La propagación de la religiosidad católica en los Siglos de Oro fue posible también gracias a las traducciones, fuentes de nociones principales y agentes esenciales tanto para la transmisión de textos escritos, como para la renovación espiritual y la misma Reforma católica. La literatura devocional castellana, con su carácter introspectivo, íntimo, dirigido hacia el recogimiento interior del cristiano, fue uno de los géneros que más se expandió en Europa durante esta época y en particular en la península itálica. Actualmente, esta transferencia es visible a través de la presencia de un conspicuo número de traducciones que en el pasado fueron elaboradas de forma casi instantánea, o bien, después de unos pocos años por un importante número de traductores italianos.

Los distintos capítulos de esta tesis doctoral representan, en su conjunto, una propuesta multidisciplinar de definir la índole de lo devocional, objetivo último perseguido caminando más allá de un simple directorio genealógico de algunos textos y traducciones reconocidos y propuestos en esta selección. La motivación principal ha sido la de llenar un vacío histórico constituido por la crítica de la traducción antigua y determinado por los estudios anteriores que notoriamente se limitaron solo a establecer relaciones entre las traducciones y las obras originales. En las investigaciones pasadas únicamente se listaron las características o propiedades generales de las traducciones antiguas, limitando los estudios a circunscribirlas en la historia de la literatura espiritual, o según subdivisiones basadas en las órdenes eclesiásticas. De modo que, es necesario ahondar, actualmente, en los mecanismos de la traducción para descubrir los aparatos de transmisión y las inevitables influencias que tuvieron en la comunidad de llegada.

El prototipo de la traducción italiana de las obras devocionales españolas analizadas, demuestra, principalmente, que no se trató solo de una simple transcripción de una obra extranjera. Más concretamente, a finales del siglo XVI para Italia representó la construcción de modelos ideales para la conducta del lector, una búsqueda constante de la virtud, una facilitación al cristiano para que viva y obre bien, respecto a las leyes dictadas por la sociedad y que constituían la voluntad del ser supremo. Con las traducciones en Italia se intentó acrecentar el fervor religioso conjuntamente a las nuevas directivas que salían desde el Concilio de Trento.

Traducir significó «reformular», a través de la iluminación de las fuentes de la tradición cristiana, proponiendo nuevas claves de lecturas y procedentes, en este caso, desde España, uno de los centros de la espiritualidad cristiana.

De alguna manera España e Italia fueron dos universos muy cercanos por mentalidad y por compartir los principios de la Teología ascética –aquella parte de la teología dogmática y moral que se refiere al ejercicio de las virtudes–, tratos distintivos de la tradición occidental. Sin embargo, en cada espiritualidad se escondieron matices que incluso históricamente se distinguieron. La búsqueda de la perfección espiritual, una aproximación más práctica hacia la religión, una predisposición hacia la oración y meditación, la severidad, el rigor y la austeridad de la vida; en suma, fueron las características que se quisieron traer a un país que desde muy pronto demostró estar abierto a la ola de renovación procedente de la península ibérica.

A finales del *Cinquecento* se dio lugar a un verdadero proyecto religioso en el que la transmisión de textos devocionales, propiamente españoles y procedentes desde España, penetró en los estados católicos más importantes y, entre estos, en Italia. Estas obras traducidas constituyeron simbólicamente una transfusión de «sangre nueva» para el sistema devocional italiano. El carácter devocional fue determinado por la presencia de las continuas oraciones a Jesucristo, que repletan las páginas tanto de las obras originales, como de las correspondientes traducciones.

Por otro lado, el traductor que acompañó esta investigación y a quien se ha perseguido, durante algunos años, las pocas huellas que dejó acerca de su vida, permitió descubrir no tan solo los rasgos más escondidos de las creaciones literarias españolas que tradujo, sino también las posibles influencias que sus versiones aportaron. Detrás de la vida de Giulio Zanchini, prolífico traductor toscano que vivió entre los siglos XVI y XVII, se esconde uno de los más incisivos y pocos reconocidos exponentes de la Italia postridentina, además de un perfecto conocedor de la lengua castellana. En él se ha reconocido uno de los más prolíficos productores de literatura devocional española en Italia. El *spedalingo* de Santa Maria Nuova en Florencia, y también caballero de la Orden de Malta, pasó desapercibido a casi todos los hispanistas italianos y europeos durante años, quienes se limitaron solo a citar su nombre y sus traducciones. La figura del traductor, tanto en particular como en general, quedó una vez más históricamente oscurecida. Con el propósito de arrojar luz sobre la importancia que ha tenido este traductor en los Siglos de Oro, por lo

menos en Italia, se propuso una aproximación sobre los traductores de literatura devocional española que vivieron y obraron entre los siglos XVI y XVII, y que fueron contemporáneos de Giulio Zanchini.

Con lo cual, después de aclarar las líneas generales acerca de la vida del *spedalingo* de Santa Maria Nuova, se han sacado a la luz sus obras, que cuentan con veinte ejemplares, la mayoría encontrados en las bibliotecas del centro-norte de Italia, escritas por dieciséis espirituales españoles y de los más importantes que tuvo España. Hubiera sido oportuno examinar cada uno de estos códigos italianos, pero, por evidentes razones de tiempo, no ha sido posible. Por tanto, se ha dejado abierto otro posible camino hacia las traducciones de Zanchini que esperan, todavía, ser examinadas de forma pormenorizada y que, obviamente no se han introducido en este trabajo.

Parece conveniente, llegados a este punto, hacer explícita las dos ideas básicas sobre las que se fundó la metodología empleada y que guiaron toda esta investigación. La primera es un análisis en líneas generales tanto del texto original como de la correspondiente traducción. Consistió en la búsqueda de informaciones nuevas e inéditas acerca de los dos ejemplares en los diferentes idiomas. Se establecieron sus respectivas colocaciones históricas, algunas informaciones biográficas acerca de los autores en los casos en los que hacía falta y, por último, algunas nuevas propuestas fundadas sobre problemas de carácter editorial, de homonimia, de autoría, etc. La segunda es un análisis más minucioso y detallado de los textos. Mediante la comparación se llegó al descubrimiento del proceso de traducción así como al de hacer visibles algunos detalles que van más allá de la sola equivalencia de los dos textos. Es un examen sin duda más puntualizado y que abraza, igual que el otro, varias disciplinas y también formas de análisis textuales.

De manera que, desde el primer capítulo de esta tesis se persiguió el desarrollo de esas dos ideas. La *Perfecta casada* de fray Luis de León traducida al italiano coincidió con el periodo en el que la educación femenina durante el *Cinquecento* encontró mayor interés. La intención principal del capítulo fue la de demostrar, según los antecedentes de Oreste Macrí y Félix García, que la *Perfecta casada* fue escrita antes de 1583. De modo que se compararon algunas nociones de obras publicadas unos años antes en la península itálica, como *La Institutione d'ogni stato lodevole delle donne* (1575) por el obispo de Verona Agostino Valier, cuyos conceptos centrales parecen coincidir con la obra del maestro León. Los puntos

observados en el cotejo de las dos obras eran ideas que ya circulaban en las dos naciones por lo menos diez años antes de la publicación de la obra maestra de fray Luis. Por lo que concierne a la comparación de la traducción de Zanchini, la *Perfetta maritata*, con la obra original, se intuye que el traductor buscó constantemente enunciados en los que introducirá una terminología rica de la «presencia divina», menos evidente que en la obra original castellana, casi como si hubiera querido justificar y aclarar que la actitud de la mujer estaba vigilada por la mirada de Dios.

El *Diálogo de la conquista del espiritual* traducido al italiano por Zanchini es otra confirmación del gran impacto que ha tenido Juan de los Ángeles en su época en Italia, así como sus contactos debido a sus viajes a la península. El *Diálogo* constituyó un verdadero éxito como para ser traducido y, sucesivamente, impreso en el arco de cinco o seis años. Es la segunda obra traducida por el traductor toscano en la que aparece el diálogo compendial que vuelve a Italia, después de años, totalmente reformado. Con la obra se difundió en la península itálica una verdadera teoría de lo íntimo del alma, fruto también de la más completa mística franciscana, una propuesta introspectiva que se dirigirá al lector italiano como un tipo de auto-reflexión, un mirarse a sí mismo, una disciplina ordenada que hay que respetar para conocer el reino de Dios. Giulio Zanchini, en esta ocasión, elaboró una traducción mucho más literal y fiel de la que compuso para la *Perfecta casada* de fray Luis de León en la que, no obstante, es evidente la intención de cortar oraciones de poca importancia como compensación de una traducción quizá demasiado fiel. Zanchini encontrará un balance, un equilibrio interpretativo, eliminando elementos que podrían desviar al lector italiano del pensamiento central del místico franciscano.

El *Grazioso convito* de Francisco de Osuna es el título de la segunda traducción al italiano de la obra del franciscano español que se tradujo solo en este idioma. Es una obra que intentará persuadir y provocar al devoto lector al sacramento de la Comunión. Presenta dos objetivos que ya se desvelan a partir del prólogo. En primer lugar, aspira a despertar a los infieles y animarlos para que (re)descubran el misterio celestial que es el sacramento de la Eucaristía. En segundo lugar, se propone la acogida de la gracia del mismo Cristo en la hostia viva. De forma similar a la obra de Juan de los Ángeles, el *Convite* se presenta no solo como santo sacramento sino como una auténtica introspección para el cristiano, una ocasión de reflexionar sobre sus males y, a la vez, reducirlos. En la traducción de Zanchini existe un importante cambio direccional del lector: mientras que la obra de Osuna parece más abierta al

mundo cristiano, ya que escribirá para todos.; por otro lado, la traducción parece ser un libro destinado a la utilidad de la Iglesia.

Sin embargo, el *Grazioso convito* es una de las traducciones más literales examinadas. Cada elemento está casi en perfecto orden y las alteraciones debidas al pasaje al idioma italiano son apenas visibles y no tan determinantes. Zanchini tradujo la obra dejándola más o menos intacta, a pesar de que fue censurada por profesar la excesiva frecuencia de sacramento que era, en este caso, la recepción diaria de la Eucaristía. Es más, colocó el texto a un nivel donde la comprensión estaba al alcance de todos, reduciendo la dificultad de la doctrina con sus técnicas sutiles pero, al mismo tiempo, incisivas.

En el capítulo dedicado a la obra de Pedro de Rivadeneira se han seguidos, a través de su *corpus* epistolar, todos los contactos, los lugares, las influencias que recibió y, a la vez, todo lo que donó al mundo espiritual italiano, desde su famosa conversión en Roma, hasta su vuelta a España. El resultado fue un precioso y completo comentario de la época sobre algunas de las ciudades italianas; una perspectiva diferente porque fue vista con ojos «extranjeros», arriesgando su propia vida en la península itálica. La obra del padre toledado, que notoriamente se adscribe a la hagiografía, no presenta una disposición estructural tan lejana y diferente como para empujar a Zanchini, para su traducción de *Vida del P. Francisco de Borja*, hacia una modificación o alteración contundente del texto italiano. La literalidad de la traducción funciona como un elástico que, una vez alterado por una fuerza externa, se aleja de la posición inicial (en el caso de la traducción de la obra original), pero solo un instante, justo el tiempo de unas pocas palabras para luego volver a la normalidad de la traducción *ad litteram*.

El único diálogo de *La torre de David* de Jerónimo de Lemos traducido por Zanchini, el cuarto y recortado de la obra completa, consiste en un debate entre dos personajes: el «Tío» y el «Sobrino». El primero cuenta los trabajos de la religión, y los descontentos que supone; el segundo, le consuela mostrándole todos los bienes como los provechos que se sacan de ella, por ejemplo en los monasterios, y de todos los efectos positivos que conllevan. El traductor, eliminando las huellas del título original, sigue la línea adoptada en sus traducciones: una versión que esconde una interpretación sutil, celada solo por algunos sintagmas. Con esta traducción, además, se trae a Italia en forma de diálogo compendial una gran defensa a la religión y a los religiosos que, supuestamente en este periodo, sufren la crisis de la espiritualidad

monástica, explicada detalladamente por el estudioso Bataillón. En estos escritos se notó un simple y nuevo respiro, un conjunto de opiniones diferentes y, a la vez, creencias populares conocidas y al parecer inútiles tanto como para ser volcadas por el mismo autor segoviano.

La obra del franciscano Juan Pérez de Pineda que tradujo el traductor toscano es una exegesis que se obtuvo de los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*. Con mucha probabilidad, es el primer texto en lengua italiana que trate sobre la polémica del teatro después del Concilio de Trento. Zanchini extrajo la «esencia» de una parte de los *Diálogos familiares* de Pineda, parafraseando algunos enunciados e introduciendo varias oraciones propias, para incluirla sucesivamente en su propia «traducción». Del texto italiano se reconocieron solo trece interpretaciones o traducciones libres, o ejemplos de texto similar. El traductor no obró de manera unívoca sino libre, lejos de esquemas ordinados y de traducciones *ad literam* a las que nos ha acostumbrado en otras traducciones.

Sobre el *Compendio breue de exercicio spirituales* se ha vuelto a plantear el problema de la autoría de la obra que se atribuyó, en 2006, a un monje del Monasterio de Montserrat en una redición elaborada por el estudioso Javier Melloni Ribas. Considerando una edición de 1571, se descubrió que el padre Lorenzo de Ayala, contrariamente a cuanto afirmaron la mayoría de los estudiosos, dijo lo contrario, es decir, que la obra fue escrita por el mismo abad Cisneros, autor del más notorio *Ejercitatorio de la vida espiritual*. El *Compendio* es muy reconocido por ser la continuación, en la espiritualidad del siglo XVI, de conceptos como la oración metódica que se desarrolló en el siglo anterior y que, gracias a obras como la que se presentó y, más aún, al *Ejercitatorio de la vida espiritual* del abad Cisneros, se introdujo en el siglo de Giulio Zanchini. El traductor dirigirá la versión italiana no tan solo a los monjes del monasterio sino a un diferente tipo de lector colocando la obra en una perspectiva más amplia y abierta a un público diferente.

El carácter europeo de fray Luis de Granada, capaz de influenciar a los otros países con su espiritualidad, encontró en Italia una apreciación especial siendo sus obras traducidas y leídas tanto por religiosos como por laicos. El descubrimiento de la única traducción de Zanchini en una biblioteca descatalogada cerca de Rímimi ha sido una confirmación. El ejemplar, totalmente inédito y jamás citado en ningún tipo de estudio, titulado *Dottrina spirituale*, no corresponde a la *Doctrina Espiritual. Repartida en cinco tratados...* del fray Luis, cuya intención principal fue la de reunir

más nociones procedentes de las *Obras* del autor español. Cualquiera de los textos de Granada que Zanchini traduce para componer la *Dottrina* presenta, en línea general, las mismas características y adopta las mismas técnicas en la traducción. La versión italiana es una de las más cuidada y precisa traducción literal compuesta por el traductor toscano. Los puntos imprescindibles sobre los que se basa también esta traducción, que se pueden considerar las tendencias principales de nuestro traductor, son: precisión, explicación (en el caso de que el texto lo necesite); síntesis (cuando el texto lo permita) y sencillez de las estructuras semánticas y sintácticas en la lengua de llegada. Zanchini optó por una versión que establecía un carácter más íntimo y directo con el ser supremo, instituyendo una cierta confidencialidad del lector con la doctrina que, pese a su carácter más teórico, quiere señalar y marcar un acercamiento del devoto lector a los enseñamientos tratados para el conseguimiento de la consueña perfección cristiana.

Por último, ciertamente no por orden de importancia, las *Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio* de Teresa de Jesús, posiblemente la primera traducción que se compuso al italiano de la santa abulense y elaborada por el traductor toscano entre 1598 y 1599. En las *Exclamaciones del alma a Dios* se enlazan diferentes categorías o formas de oraciones como las laudes, el agradecimiento, la invocación, la súplica, la petición, etc. que proporciona un carácter original a la obra.

La traducción demostrará una casi imperceptible modificación por parte del traductor del «dictado» teresiano. El traductor solo apostilla en latín los pasos de las Sagradas Escrituras que, muy probablemente, la santa traía a la memoria sin citar el texto de origen en un acto no intencional pero que permite individuar la estructura teresiana y algunas de las características de la espiritualidad carmelitana. La traducción de Zanchini seguirá publicándose en los años sucesivos, en 1603 y 1604. La última intención ha sido devolver la autoría de la reimpresión de 1604 atribuida a otro traductor, Francisco Soto, gracias al cotejo de las tres versiones italianas de las efectuadas, cuyo autor resultó ser inevitablemente Giulio Zanchini.

Aquí se concluye este breve recorrido iniciático al estudio de la crítica de la traducción antigua de algunas obras devocionales españolas vueltas al italiano. Es un punto de partida, tanto por el sujeto tratado como por la metodología adoptada, a través de las que, se espera, surgirán en el futuro otras posibles perspectivas capaces de aportar ulteriores y nuevas informaciones sobre las estrechas relaciones entre España e Italia. El compartir la misma espiritualidad permitió la difusión de estos

textos que fueron fuentes de nociones nuevas, cuyo objetivo principal fue sin duda el de reformar, y que viajaron a través del espacio y el tiempo, todo gracias a las traducciones.

XIV.1. Conclusioni

Il propagarsi della religiosità cattolica durante i Secoli d'Oro fu reso possibile anche grazie alle traduzioni, tesoro di nozioni principali e agenti essenziali sia per la trasmissione di testi scritti, come per la rinnovazione spirituale e la Riforma cattolica. La letteratura devozionale castigliana, con il suo carattere introspettivo, intimo, diretto verso un raccoglimento interiore del cristiano, fu uno dei generi che si espanse notevolmente in Europa verso la fine del secolo XVI e l'inizio del XVII, in modo particolare, nella penisola italiana. Attualmente questa trasmissione è visibile attraverso la presenza di un ingente numero di traduzioni che in passato furono composte quasi istantaneamente o dopo pochi anni da un importante numero di traduttori italiani.

I distinti capitoli di questa tesi dottorale rappresentano, nel loro insieme, una proposta personale di definire l'indole di ciò che si intende per «devozionale», ultimo obiettivo perseguito camminando più in là di un semplice direttorio genealogico dei testi e delle traduzioni più riconosciute come dei cosiddetti «classici». La motivazione principale è stata quella di riempire un vuoto storico costituito dalla critica della traduzione antica e determinato dagli studi precedenti che, come è noto, si limitarono solo a stabilire relazioni fra le traduzioni e le opere originali. Procedere con una lista delle caratteristiche o proprietà generali, limitandosi a circoscriverle nella storia della letteratura spirituale, o secondo suddivisioni basate negli Ordini ecclesiastici, non è più sufficiente. È imprescindibile andare più a fondo, addentrarsi nei meccanismi di traduzioni per scoprire gli apparati di trasmissione e le inevitabili influenze che si generarono nella comunità di arrivo di questi testi.

Il prototipo di traduzione italiana delle opere devozionali spagnole analizzate, dimostra principalmente che non si trattò semplicemente di un «viaggio» del lettore italiano verso l'opera straniera. Non succedette nemmeno con il traduttore, troppo occupato nel trasferimento incessante di scritti che fossero utili al mondo religioso che gli era vicino. La traduzione, sia nell'attualità che nei Secoli d'Oro, non è l'opera in sé. In concreto, verso la fine del XVI secolo rappresentò per l'Italia la costruzione di modelli ideali per la condotta del lettore, una ricerca costante della virtù, una facilitazione al cristiano affinché viva e operi nel bene, nel pieno rispetto delle leggi dettate dalla società e che costituivano la volontà di Dio. Con le

traduzioni in Italia si cercò di accrescere il fervore religioso insieme alle nuove direttive che furono emanate dal Concilio di Trento. Tradurre significò «riformare» per mezzo dell'illuminazione delle fonti della traduzione cristiana proponendo nuove chiavi di lettura e provenienti, in questo caso, dalla Spagna che, nonostante le continue censure alle quali fu soggetta per colpa dell'Inquisizione, rimás e uno dei centri della grande spiritualità cristiana.

Ad ogni modo, Spagna e Italia furono due universi molto vicini sia per mentalità che per una visione occidentale cristocentrica del mondo. Ciò nonostante, in ciascuna delle spiritualità si nascosero aspetti che si distinsero anche storicamente. La ricerca della perfezione spirituale, un avvicinamento più pratico alla religione, una predisposizione verso l'orazione e meditazione, la severità, il rigore e l'austerità della vita: queste furono le caratteristiche che si vollero portare a un paese che da subito si dimostrò aperto all'onda di rinnovazione proveniente dalla penisola iberica. Inoltre, nella *Reformatio catholica* il corpo del cristiano fu costantemente chiamato alla perfezione, uno stato che revocava le sue origini apostoliche e che fu distorsionato dall'esercizio della predicazione durante gli ultimi anni del Medioevo.

All'inizio del Cinquecento si assisté alla composizione delle prime traduzioni della Bibbia che si elaborarono a partire dal Concilio Lateranense e che, per la prima volta, diedero la possibilità ad ogni tipo di lettore cristiano, compreso colui che non conosceva il latino, di intendere le Sacre Scritture. Successivamente, si intraprese un vero progetto religioso nella quale la trasmissione di testi devozionali, propriamente spagnoli e provenienti dalla Spagna, penetrò negli stati cattolici più importanti e, tra questi, l'Italia. Queste opere tradotte costituirono simbólicamente una trasfusione di «sangue nuovo» per il sistema devozionale italiano, qualcosa che i lettori avvertirono molto presto come proprio, anche perchè proveniva, in buona parte, dalle ceneri del pensiero degli spirituali italiani dei secoli anteriori come San Bonaventura, san Tommaso, Serafino da Fermo, Battista da Crema, ecc. In questa nuova corrente che si originò in Spagna e che presentò caratteristiche tipicamente spagnole, si fusero i motivi della tradizione medievale, più propriamente italiani, con quelli dell'epoca moderna e conforme alla rinnovazione religiosa della *Devotio moderna* assorbita, in primo luogo, dalla Spagna. Azione e contemplazione furono due facce che convivsero in Italia in assoluta spontaneità, anche grazie alle apportazioni spagnole e alle traduzioni di queste opere che, come qualsiasi altro scritto che appartenne a questo genere, si iscrissero in un pragmatismo della vita reale. Il carattere

devozionale fu dato dalla presenza delle continue orazioni a Gesucristo che riempirono le pagine sia delle opere originali come delle corrispettive traduzioni. Pertanto, in Italia si diffuse un processo di *mimesis* della vita di Cristo insieme al disprezzo e annichilazione di sè stesso, che fu appoggiato in gran parte da queste versioni. Allo spargimento di questi «semi devozionali ispanici» tradotti nella lingua di Dante, contribuirono tre fattori che alla fine risultarono fondamentali. Il primo fu una mancanza di attenzione verso queste opere da parte degli inquisitori italiani e dell'*Indice* romano, preoccupati più per la censura dei testi eterodossi che provenivano dal nord Italia piuttosto che controllare le opere a carattere religioso o spirituale. Il secondo fattore fu un interesse verso la Spagna che si mantenne vivo grazie a autori come Alfonso Uglio, autentici ponti tra le due culture, soprattutto, quando il conocimiento della lingua castigliana andava diminuendo, in modo particolare al nord, e persisteva grazie alle traduzioni. Il terzo agente fu totalmente linguistico: a partire dal Concilio di Trento si inizierà una vera difesa verso l'utilizzo della lingua volgare, compreso per i testi che si considerarono sacri e in contrapposizione al latino. Ci fu così un prolungamento della letteratura monastica e, allo stesso tempo, un superamento dei limiti della lingua del Lazio, essendo il volgare, in qualsiasi modo, aperto ad un pubblico più ampio.

Esaminare più a fondo la traduzione, in questo caso quella di carattere devozionale, significa conoscere un testo che è come un'avventura in tutti i sensi. L'Ulisse che ci accompagnò in questo viaggio, ci permise di scoprire non solo i caratteri più nascosti delle creazioni letterarie spagnole che tradusse, ma anche le possibili influenze che le sue versioni apportarono. Seguendo durante alcuni anni le sue poche tracce biografiche che lasciò sulla sua vita, incontrate nelle biblioteche italiane (comprese quelle più inesperte e remote), si è scoperto che dietro la figura di Giulio Zanchini, prolifico traduttore Toscano vissuto fra il XVI e XVII secolo, si cela uno dei più incisivi e poco riconosciuti esponenti dell'Italia postridentina, oltre ad un perfetto conoscitore della lingua castigliana. In lui abbiamo riconosciuto uno dei più prolifici produttori di letteratura devozionale spagnola in Italia. Lo spedalingo di Santa Maria Nuova a Firenze, e cavaliere dell'Ordine di Malta, è passato inosservato a quasi tutti gli ispanisti italiani ed europei durante anni, dal momento che solo sporadicamente si citò il suo nome e qualche sua traduzione. La figura del traduttore, tanto in particolare come in generale, rimas e ancora una volta storicamente oscurata. Con il proposito di fare luce sull'importanza che ha avuto

questo traduttore nei Secoli d'Oro, almeno in Italia, si è proposta una approssimazione sulle vite di alcuni traduttori di letteratura devozionale spagnola che vissero e operarono tra il XVI e XVII, e che furono contemporanei di Giulio Zanchini. Nomi come Filippo Pigafetta, Giovanni Francesco Bordini, Pietro Buonfanti de Bibbiena, Camillo Camilli, Timoteo Bottoni, Timoteo Bagno, ecc., sono ancora oggi da scoprire e studiare e potrebbero addurre più informazioni che quelle che si troveranno nella presente ricerca.

Pertanto, dopo aver chiarito alcune linee generali sulla vita di Giulio Zanchini abbiamo portato alla luce venti esemplari sparsi, per la maggior parte dei casi, nelle biblioteche del centro-nord Italia, scritte da sedici spirituali spagnoli, fra i più importanti che vissero nella penisola iberica. Avremmo voluto esaminare ciascuno di questi codici italiani però, d'altra parte, per evidenti ragioni di tempo non è stato possibile, cosicché abbiamo lasciato aperto un altro cammino possibile verso le traduzioni di Giulio Zanchini che aspettano, ancora oggi, di essere esaminate in un modo più dettagliato e accurato e che, ovviamente, non abbiamo introdotto in questo lavoro. Ciascuno di questi testi esige un'analisi autonoma, isolata dalle altre traduzioni, anche se le tecniche e i metodi impiegati dallo Zanchini durante gli anni furono molto simili.

Ci siamo imbattuti in alcune di queste traduzioni, almeno quelle degli autori che si considerarono spiritualmente e intellettualmente più incisivi, e che costituirono l'universo devozionale del traduttore toscano. Nella traduzione dello Zanchini coabitarono quei principi sottolineati dallo scrittore italiano Antonio Tabucchi: quello di arroganza, o di violenza come diceva anche Steiner, e quello di umiltà. Nonostante queste traduzioni fossero molto fedeli, in qualche modo modificarono le opere originali, anche se minimamente, e si adattarono al lettore italiano. È evidente che il contesto storico-religioso e culturale fiorentino nel quale visse Zanchini condizionò notevolmente la sua forma di tradurre. La sua fedeltà non si cingerà esclusivamente al testo: la responsabilità del traduttore si centerà anche nell'uso della lingua. In alcuni casi, andrà oltre la semplice traduzione *ad litteram* migliorando il testo castigiano.

Sembrerebbe opportuno, arrivati a questo punto, rendere esplicite le due idee basilari sulla quali si fondò la metodologia utilizzata e che guidò tutta questa ricerca. La prima è un'analisi che definiamo macroscopica sia del testo originale sia della corrispondente traduzione. Consistette nella ricerca di nuove ed inedite

informazioni riguardanti i due esemplari nei differenti linguaggi. Si stabilirono le loro rispettive collocazioni storiche, alcune informazioni sugli autori nei casi in cui ce n'era bisogno, e per ultimo, alcune nuove proposte fondate su problemi di carattere editoriale, di omonimia, di paternità del testo, ecc. La seconda è un'analisi più minuziosa e dettagliata di alcuni esemplari riscoperti. Mediante la comparazione si raggiunse il ritrovamento del processo di traduzione così come quello di rendere visibile taluni dettagli che vanno oltre la sola equivalenza dei due testi. È un esame senza dubbio più puntualizzato e che abbraccia, analogamente al primo, varie discipline così come forme di analisi testuali.

Di conseguenza, dal primo capitolo di questa tesi si è perseguito lo sviluppo di queste due idee. La *Perfecta casada* di Luis de León tradotta in italiano coincise con il periodo in cui l'educazione femminile durante il Cinquecento ebbe un maggiore interesse. L'intenzione principale del capitolo fu quella di dimostrare, secondo gli antecedenti di Oreste Macrí e Félix García, che la *Perfecta casada* si scrisse prima del 1583. Cosicché, si è comparato alcuni concetti di opere pubblicate durante gli anni precedenti alla *princeps* spagnola in Italia, come *La Institutione d'ogni stato lodevole delle donne* (1575) del vescovo di Verona Agostino Valier, le cui idee centrali sembrerebbero identificarsi con l'opera del maestro León. I punti osservati nel nostro ragguaglio delle due opere furono pareri comuni che già circolavano fra le due nazioni almeno dieci anni prima della pubblicazione dell'opera maestra di Luis de León. Per quel che concerne il confronto della traduzione di Zanchini, la *Perfetta maritata* con l'opera originale castigliana, si intuisce che il traduttore cercò costantemente enunciati nei quali introdurrà una terminologia colma della «presenza divina» e sicuramente meno evidente che nella *Perfecta casada*, quasi come se avesse voluto in qualche modo giustificare e chiarire che l'atteggiamento della «maritata» era vigilato dallo sguardo di Dio. Ad ogni modo, l'Italia condivise con la Spagna una visione della perfetta donna sposata con un forte obbligo morale che fu quello di essere un porto sicuro, una figura che simbolizzò il riposo dalle fatiche del marito, un sollievo dagli affanni del mondo esteriore.

Il *Diálogo de la conquista del espiritual* tradotto all'italiano da Zanchini è un'altra conferma del grande impatto che ebbe Juan de los Ángeles nella sua epoca in Italia, analogamente ai suoi contatti dovuti ai continui viaggi verso la penisola. Il *Diálogo* costituì un vero successo tanto da essere tradotto e, successivamente, stampato nell'arco di cinque o sei anni. È la seconda opera trasportata in italiano dal

traduttore toscano nella quale appare il «diàlogo compendial» che torna in Italia dopo anni e totalmente riformato. Con l'opera del padre Àngeles si è diffusa una vera e propria teoria dell'intimo dell'anima, frutto anche della più completa mistica francescana, una proposta introspettiva che sarà diretta al lettore italiano come un tipo di auto-riflessione, un guardare dentro di sé, una disciplina ordinata che si deve rispettare per conoscere il regno di Dio. Giulio Zanchini, in questa occasione, elaborò una traduzione molto più letterale e fedele di quella che compose per la *Perfecta casada* di Luis de León sebbene sarà evidente l'intenzione di accorciare gli enunciati poco rilevanti come compensazione di una traduzione forse per certi versi troppo fedele. Zanchini troverà una stabilità, un equilibrio interpretativo, eliminando elementi che potranno desviare il lettore italiano dal pensiero centrale del mistico francescano. Una forma di sottolineare la dottrina basilare, di centrare e attrarre l'attenzione del lettore nell'essenza dell'opera.

Il *Grazioso convito* di Osuna è il titolo della seconda traduzione in italiano dell'opera dell'autore spagnolo che si tradusse solo nella nostra lingua. Il testo, sia in castigliano come in italiano, non ricevette nessun tipo di considerazione da parte degli specialisti del tema. È un'opera che tenterà di persuadere e provocare il devoto lettore al sacramento della Comunione. Fin dall'inizio presenta due obiettivi che si sveleranno nello stesso prologo. In primo luogo, aspira a svegliare e animare i fedeli affinché riscoprano il mistero celeste che è il sacramento dell'Eucaristia. In seguito, si propone l'accoglimento della grazia dello stesso Cristo nell'ostia viva. Come nell'opera di Juan de los Àngeles, il *Convite* si presenta non solo come il santo sacramento ma anche come un'autentica introspezione per il cristiano, un'occasione per riflettere sui mali e, allo stesso tempo, ridurli. Si è provato che nella traduzione di Zanchini esiste un importante cambio direzionale del lettore. Difatti, mentre l'opera di Osuna sembra essere più aperta al mondo cristiano dal momento che si scrisse per tutti i devoti, dall'altra parte, la traduzione è un libro destinato all'utilità della Chiesa. Ciò nonostante, il *Grazioso convito* è una delle traduzioni più letterali di tutte quelle esaminate. Ogni elemento rimane quasi in perfetto ordine e le alterazioni dovute al passaggio della lingua castigliana sono appena visibili e non eccessivamente determinanti. Zanchini tradusse l'opera lasciandola più o meno intatta, sebbene fu censurata per professare una eccessiva frequenza del sacramento che era, in questo caso, il ricevimento giornaliero dell'Eucaristia. C'è di più. Collocò il testo ad un

livello dove la comprensione era alla portata di tutti, riducendo la difficoltà della dottrina con le sue tecniche sottili ma, allo stesso tempo, incisive.

La relazione di Pedro de Rivadeneira con l'Italia furono inspiegabilmente poco studiate. Abbiamo seguito attraverso il *corpus* epistolare tutti i contatti, i luoghi, le influenze che ricevette e, allo stesso tempo, donò al mondo spirituale italiano, dalla sua famosa conversione a Roma, fino al suo ritorno in Spagna. Il risultato è stato un prezioso e completo commento dell'epoca su alcune delle città italiane; una prospettiva differente perchè vista con gli occhi di uno «straniero», che rischiò la propria vita viaggiando lungo tutta la penisola italiana. Inoltre, condivideva con il creatore della Compagnia di Gesù e suo maestro, san Ignacio de Loyola, un perfetto conoscenza della lingua italiana come dimostra la scrittura del padre Pedro de Rivadeneira, con uno stile bastante italianizzato. In verità, non presenta una disposizione strutturale così lontana e differente tanto da poter spingere lo Zanchini, per la sua traduzione della *Vida del P. Francisco de Borja*, verso una modificazione o alterazione contundente del testo italiano. L'opera, che notoriamente si ascrive all'agiografia, contiene in sé un numero molto importante di dati storici che riflettono in maniera impeccabile l'ambiente vicino a Borja. La letterarietà della traduzione funziona come un elastico che, una volta alterato da una forza esterna, si allontana dalla sua posizione iniziale (nel caso della traduzione dell'opera originale), ma solo un istante, giusto il tempo di alcune parole per tornare poi alla normalità della traduzione *ad litteram*.

L'unico dialogo de *La torre de David* di Jerónimo de Lemos tradotto da Zanchini, il quarto, ed estratto dall'opera completa, consiste in un dibattito fra due personaggi: il «Tio» (Zio) ed il «Sobrino» (Nipote). Il primo racconta i lavori della religione, le insoddisfazioni che implica; il secondo, lo consola mostrandogli, al contrario, tutti i beni e i profitti che si traggono da essa, ad esempio nei monasteri, e tutti gli effetti positivi che comporta. Il traduttore eliminando gli «strascichi» del titolo originale, segue la linea adottata nelle sue traduzioni: una versione *ad litteram* che nasconde un'interpretazione sottile, celata solo da alcuni sintagmi. Con questa traduzione si porta in Italia oltre al già citato «diálogo compendial» che abbiamo visto tornare nella penisola italiana, una grande difesa della religione e dei religiosi che, proprio in questo periodo, soffrirono la crisi della spiritualità monastica, come ha spiegato dettagliatamente lo studioso Bataillon. In questi scritti si è notato un semplice e nuovo respiro, un insieme di opinioni differenti, credenze popolari

conosciute dai cristiani e, da quel che sembra, inutili tanto da essere ripiegate dallo stesso autore segoviano.

L'opera del francescano Juan Pérez de Pineda che tradusse Giulio Zanchini, è una esegesi estratta dai *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*. Con molta probabilità si tratta del primo testo in lingua italiana che affronta la polemica del teatro dopo il Concilio di Trento. Zanchini estrapolò l'essenza di una parte dei *Diálogos familiares* di Pineda, parafrasando alcuni enunciati e introducendo varie frasi proprie, per includerla, a sua volta, nella propria «traduzione». Non si trattò solo di una parafrasi ma sarà anche un'applicazione dei dettami sulle commedie lascive pronunciate dai Padri della Chiesa e costituirà il punto di partenza da dove si genereranno gli scritti successivi contro il teatro. Del testo italiano si riconobbero solo tredici interpretazioni o traduzioni libere, o esempi di testo simile. Il traduttore non operò in maniera univoca ma libera, lontano da schemi ordinati e da traduzioni *ad litteram* alle quali ci ha abituato con le altre traduzioni.

Sul *Compendio breue de exercicio spirituales* si è tornati a riformulare il problema sulla paternità dell'opera che si attribuì, nel 2006, ad un monaco del Monastero di Montserrat in una edizione curata dallo studioso Javier Melloni Ribas. Considerando un'edizione del 1571, si è scoperto che il padre Lorenzo de Ayala, contrariamente a quanto affermarono la maggior parte degli studiosi, disse il contrario, vale a dire, che l'opera fu scritta dallo stesso abate Cisneros, autore del ben più noto *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Il *Compendio* è molto riconosciuto per essere la continuazione, nella spiritualità del XVI secolo, di concetti chiave come l'orazione metodica che si sviluppò nel secolo precedente e che, grazie all'opera che abbiamo considerato, e ancor più all'*Ejercitatorio de la vida espiritual* dell'abate Cisneros, si introdusse nel secolo di Giulio Zanchini. Il traduttore rivolgerà la versione italiana sia ai monaci del monastero come a un differente tipo di lettore collocando l'opera in una prospettiva ben più ampia ed aperta ad un pubblico differente.

Il carattere europeo di Luis de Granada, capace di influenzare gli altri paesi con la sua spiritualità, trovò in Italia un particolare apprezzamento essendo tradotto e letto sia dai religiosi che dai laici. La scoperta dell'unica traduzione di Zanchini in una biblioteca nella provincia di Rimini, inizialmente esclusa dal Catalogo Nazionale, ne è stata una conferma. L'esemplare, totalmente inedito e mai citato dai numerosi studi sul Granada, titolato *Dottrina spirituale*, non corrisponde alla *Doctrina*

Espiritual. Repartida en cinco tratados... dell'autore spagnolo, cui intenzione principale fu quella di riunire più nozioni provenienti dalle *Obras* del padre Granada. Qualsiasi testo che Zanchini tradusse per comporre la *Dottrina* presenta, in linea generale, le stesse caratteristiche ed adotta le stesse tecniche nella traduzione. La versione italiana è una delle più curate e precise traduzioni letterali composta dal traduttore toscano. I punti imprescindibili sulle quali si basa anche questa traduzione, che allo stesso tempo si possono considerare le tendenze principali del nostro traduttore, sono: la precisione, la spiegazione, (nel caso in cui il testo lo necessita), la sintesi (quando il testo lo permette), e la semplicità delle strutture semantiche e sintattiche nella lingua d'arrivo. Tra le due opere, il trattamento della divinità risulta differente. Zanchini optò per una versione che stabilì un carattere più intimo e diretto con l'Essere Supremo, istituendo una certa confidenza del lettore con la dottrina che, nonostante il suo carattere teorico, volle segnalare e determinare un avvicinamento del devoto lettore agli insegnamenti trattati per conseguire la consueta perfezione cristiana.

Per ultimo, e certamente non per ordine di importanza, le *Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio* di Teresa de Jesús, possibilmente la prima traduzione che si compose in italiano della santa di Avila, elaborate dal traduttore toscano tra il 1598 ed il 1599. Nelle *Exclamaciones del alma a Dios* si connettono differenti categorie e forme di enunciati come le lodi, il ringraziamento, l'invocazione, la supplica, la petizione, ecc. che dona un carattere originale all'opera. Inoltre, domande, esclamazioni, considerazioni, ponderazioni, pentimenti, propositi, fatiche interiori, preoccupazioni, ecc. che convergono nei dialoghi ferventi dell'anima della santa. La traduzione dimostrerà una quasi impercettibile modificazione da parte del traduttore del «dettato» teresiano. Il traduttore solo appunta in latino i passi delle Sacre Scritture che, molto probabilmente, la santa ricordava a memoria senza citare il testo d'origine in un atto non intenzionale ma che ci permette di individuare oggi la struttura teresiana ed alcune delle caratteristiche della spiritualità carmelitana. La traduzione di Zanchini seguirà pubblicandosi negli anni successivi, nel 1603 e 1604. È stata nostra intenzione restituire la paternità della ristampa del 1604 attribuita ad un altro traduttore, Francisco Soto, grazie al confronto effettuato delle tre versioni italiane delle *Exclamaciones del alma a Dios*, e per il quale si riconobbe Giulio Zanchini come unico autore.

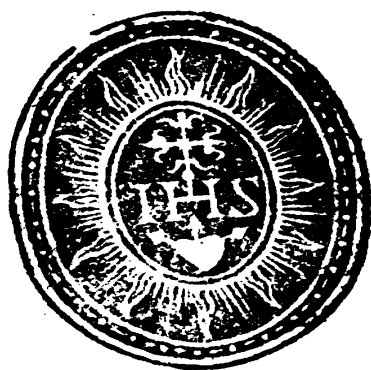
Qui si conclude questo nostro breve percorso iniziatico verso lo studio della critica della traduzione antica di alcune opere devozionali spagnole tradotte in italiano. È un punto di partenza, tanto per il soggetto trattato come per la metodologia adottata, attraverso le quali, speriamo, si creeranno in futuro altre possibili prospettive capaci di apportare ulteriori e nuove informazioni sulle strette relazioni tra Spagna ed Italia. La consivisione della stessa spiritualità permise la diffusione di questi testi che furono fonti di nuove nozioni –il cui obiettivo principale fu senza dubbio quello di riformare la religione–, che viaggiarono attraverso lo spazio ed il tempo, il tutto grazie alle traduzioni.

XVI. Anexos

Añadimos las principales portadas a las que faltan dos de las traducciones de las obras de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y que no hemos conseguido la digitalización.

1.

177/55. *Gallego*
A R M E R I A
RELIGIOSA.
DIALOGO SPIRITVALE.
per armare i serui di D I O.
DEL P. F. GIROLAMO DI LEMOS
Dell Ordine di San Girolamo.
Con vn trattato della Pace dell' Anima
DEL P. F. GIOVANNI
DI BONIGLIA.
Il tutto tradotto di Spagnuolo
Dal Canaliere Fra Giulio Zanchini
da Castiglionchio.



IN FIRENZE
Appresso Georgio Marefcotti. 1597.
con Licen^{za} de Superiori.

2.

VITA
DEL P. FRANCESCO
BORGIA, CHE FV DVCA
DI GANDIA,

E poi Religioso, e Terzo Generale della Compagnia
DI GIESV.

SCRITTA DAL P. PIETRO RIBADANEIRA
della medesima Compagnia.

TRADOTTA DALLA LINGVA SPAGNUOLA

Dal Commendatore F. Giulio Zanchini da Castiglionechio
dell'Ordine di San Giouanni, Spedalingo di
Santa Maria Nuoua di Firenze.



IN FIRENZE,
Appresso Michelagnolo Sermartelli. MDC.

Don. Agostino Monaldi

I L
GRAZIOSO
CONVITO

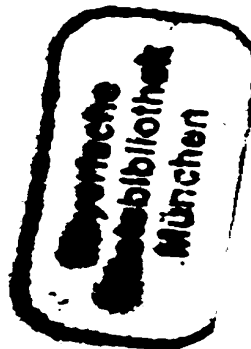
DELLE GRAZIE
DEL SANTISSIMO
Sacramento dell'Altare.

*Fatto à tutte le anime Cristiane, di-
note della sacra Comunione,
e della Messa.*

Ordinato dal R.P. Fra Francesco
de Offuna,

*Edal Cavaliero FRA GIVLIO ZANCHINI
da Castiglionchio Spedalengo de San-
ta Maria nuova Tradotto dal-
la lingua Spagnuola.*

Con Priuilegio , & licentia de'Superiori.



IN VENETIA,
Presso Gio. Battista Ciotti Senese. 1599.

TRATTATO
DELLA
PERFETTA
MARITATA,

DEL R. P. M. F. LVIGI
di Lione, dell'ordine di Santo
Agostino,

TRADOTTO DI LINGVA
Spagnuola in Toscana,

DAL CAVALIERE FRA
Ginlio Zanchini da Casti-
glionchio.



IN VENETIA.
Appresso Gio. Battista Ciotti. M. D. XCV.

Vv

Esercitorio
**DELLA VITA
SPIRITVALE**

Che contiene esercizi della via Pur-
gatiua, Illuminatiua, e Vnitiua:
e della vita passione, e morte
del Saluator nostro

GIESV CRISTO.

*Con vn'aggiunta di tutti i pij affetti, che si
fogliono hauere nella orazione.*

Opera del R. P. Grazia Cisneros Abate
del Monasterio della Madonna
di Monferrato.

*Tradotta dalla lingua Spagnuola, dal Caua-
liere Fra Giulio Zanchini da
Castiglionechio.*



IN FIRENZE. 1595.

Appresso gli Heredi di Iacopo Giunti,
Con licenzia de' Superiori.

MANVALE

D I

Esercizij Spirituali.

Del Reuer. P. F. Andrea Capella
Monaco della Certosa.

*Donde si dà il modo di alzare il cuore à Dio
secondo l'occasione delle cose, che si
veggono, si odono, e si trattano.*

Tradotto della lingua Spagnuola dal
molto Illustre & R. S. Cauallier Fra
Giulio Zanchini da Castiglione
chio oggi Spedalingo di S.
MARIA NUOVA.



IN FIORENZA,
PER FILIPPO GIUNTI,
M D I C.

Con licenza de' Superiori.

ITINERARIO DELLA PERFETTIONE

CHRISTIANA,

Diuiso in sette giornate.

Per la cui introduzione si tratta
diffusamente dell'Oratio-
ne Mentale .

Ordinato da vn seruo di Dio .

E nuouamente tradotto di Spagnuola dal Mol-
to Illu: e Reuerendis Sig. Commend. Hiero-
solimitano Fra Giulio Zanchini da
Castiglionchio Spedalingo di
S. Maria nuoua di Firenze.



IN FIRENZE, *Al. Scale di Badia.*

Con licenza de' Superiori.

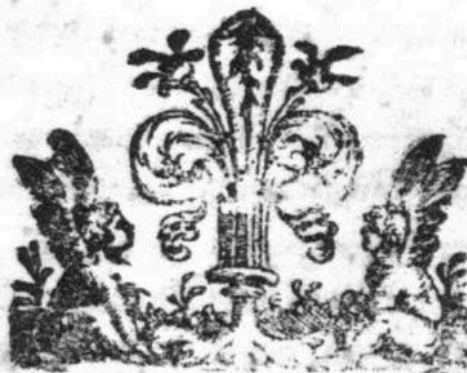
Ad istanza di Bartb. Franceschi Libraro.

Annotazioni
**INTORNO ALLA VITA,
E MORTE**
DELLA SERENISS. D. MARIA
PRINCIPESSA DI PARMA.

DEL MOLTO R. P. IL DOTTORE
Diego Perez Lettore di Teologia nello Studio
di Barcelona, e Predicatore del Santo
EVANGELIO.

*Tradotte di lingua Spagnuola dal Cavaliero Fra Giulio
Zanchini da Castiglionechio.*

^{MA} ALLA ILLVSTR. ET ECCELLENTISS. ^{MA}
Signora Olimpia Aldobrandini.



IN FIRENZE,
PER FILIPPO GIUNTI,
M D X C I I I.

Con Licenza de' Superiori, & Privilegio,

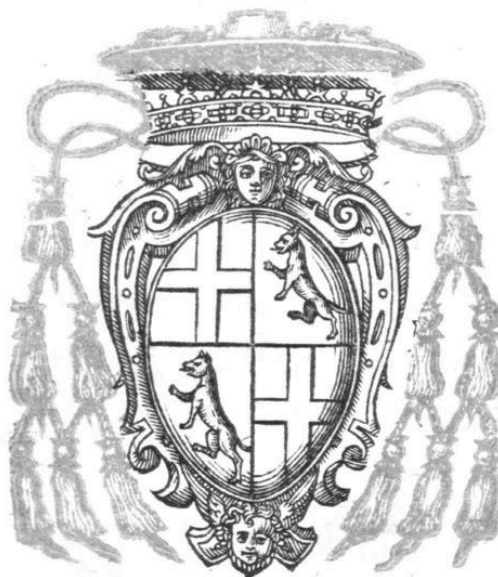
RITRATTO 9.5.432
DELLA VITA 4-I

DELLA
MADONNA,
DEL MOLTO R. P. ALFONSO
Vigliega, Teologo, e Predicatore.

TRASLATATO DALLA LINGVA
Spagnuola nella Toscana,

DAL CAVALIERE FRA GIVLIO
Zanchini da Castiglionchio.

CON PRIVILEGIO



IN FIRENZE,
Per Francesco Tosi, Alle Scalee di Badia. MDXCIII.
Con Licenza de' Superiori.

1747. 58.

DISCORSO
DEL DANNO
CHE CAGIONANO
LE COMEDIE,
ET LASCIVI

SPETTACOLI,

Raccolto dall'opere del P. F. Giouanni di
Pineda del Ordine di S. Francesco.

*Tradotto dalla lingua Spagnuola dal Comend. Fra
Giulio Zanchini da Castiglionechio, Cavaliere
di San Giovanni.*

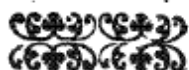
Spedalingo di Santa Maria Nuova
di FIRENZE.



317

SCLAMATIONI, O MEDITATIONI DELL'ANIMA A DIO.

*Scritte dalla Madre Teresa di Giesù, Fonda-
trice delle Carmelitane Scalze .*



SCLAMATIONE I.



VITA vita , come ti puoi tu conseruare
stando lontana dalla tua vita? in tanta solitu-
dine, in che t'impieghi? che fai, poscia che
tutte le tue opere sono imperfette, & difetto-
se? che ti consola ò anima mia in questo tem-
pestoso mare? Compassione grande ho di
me, & maggiore del tempo, che non vissi compunta. O Si-
gnore le vostre vie sono soaui, ma chi caminerà senza timo-
re. Temo di stare senza seruirui, e quando vi vò a seruire nō
trouo cosa, che mi sodisfaccia per pagare parte del debito. Par-
mi hauer voglia d'impiegarmi tutta in questo, & quando ben
confidero la mia miseria, veggo che non posso far niente di
buono, se da voi non mi è dato. O Dio mio, & misericor-
dia mia, che farò acciò che io non diminuisca le grandezze,
che voi fate con esso me? Le vostre opere sono Sante, giuste
d'inestimabile valore, & cō gran sapienza, poiche voi Signor
fiate la stessa sapienza. Se in lei si occupa il mio intelletto,
lamentasi la volontà, che non vorrebbe, che nessuno la impe-
disse d'amarui, non potendo lo intelletto in gran grandezze
si grandi penetrare ehi è il suo Dio, quale desidera godere, &
non vede come, posta in prigione così penosa, come questa
mortalità, ogni cosa la impedisce, ancora che da prima fusse

X 3 aiutata .

TRATTATO DELLA IMITAZIONE DI NOSTRA DONNA

LA SOVRANA VERGINE MARIA
MADRE D'IDIO.

*Donde si descrivano in particolare le virtù nelle quali
noi la dobbiamo imitare per essere di lei
veramente devoti.*

Composto dal molto R. P. Francesco Arias
della Compagnia di GIESU.

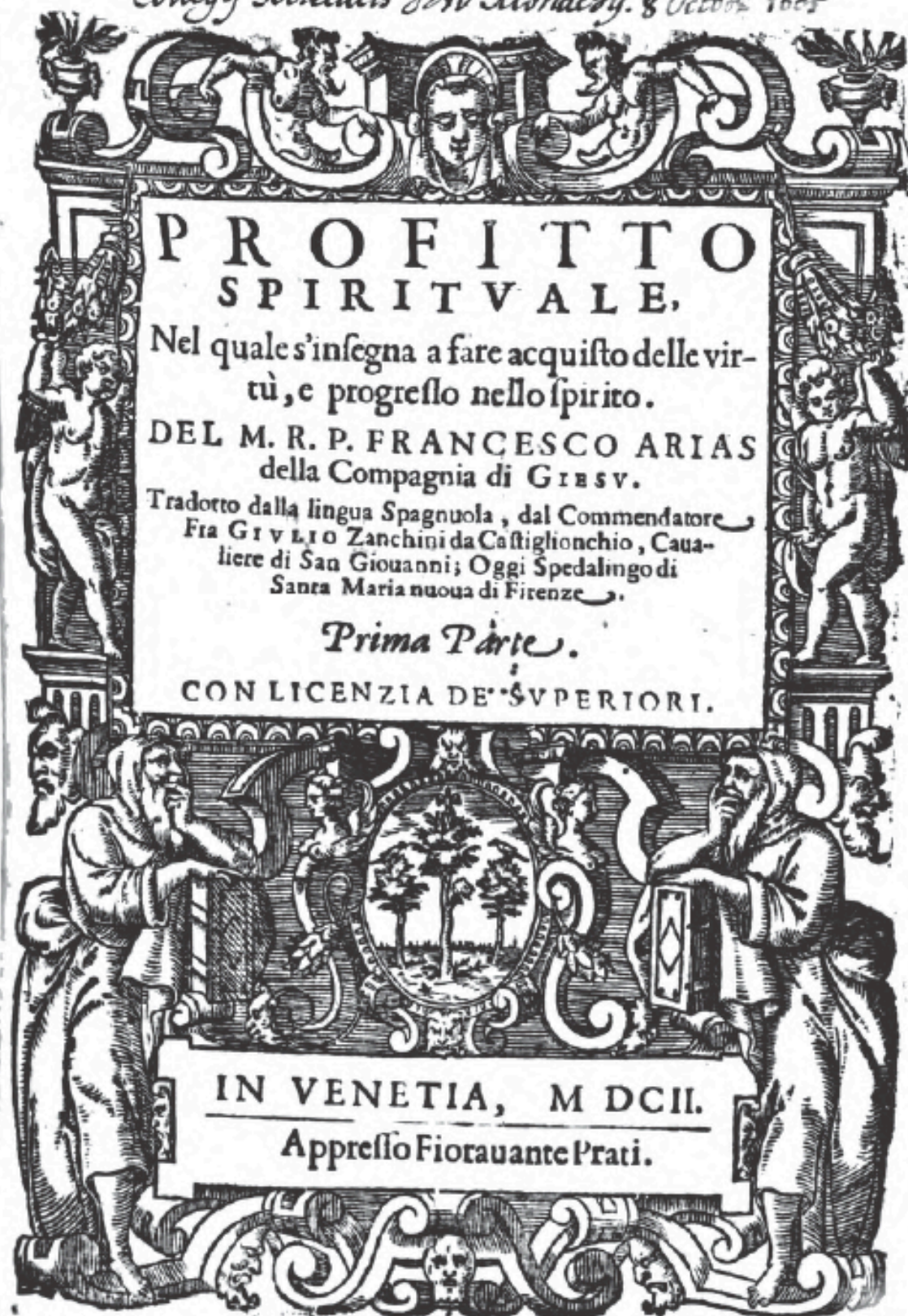
*Tradotto di Spagnuolo dal Canaliere F. GIOVIO
Zanchini da Castiglionchio Spedalingo
di S. Maria Nuova di Firenze.*

CON LICENZA DE' SUPERIORI.



IN FIRENZE,
Nella Stamperia di Michelagnolo Sermartelli.
M D X C V I I I I.

Collegij Societatis Iesv Monachij. 8 Octobr 1665



SECONDA PARTE
DEL PROFITTO
SPIRITUALE,

NEL QUALE S'INSEGNA A FARE
acquisto delle virtù, e progresso nello spirito.

DEL M. R. PADRE FRANCESCO ARIAS,
della Compagnia di GIESU'.

Tradotta dalla lingua Spagnuola dal Comm. Fra GIOVIO ZANCHINI
da Castiglione, Cavaliere di San Giovanni

Spedalino di Santa Maria Nuova di Firenze.



IN VENETIA MDCII.

Appresso Fiorauante Prati,
Con licenza de' Superiori.

DOTTRINA SPIRITVALE

NELLA QVALE SI
CONTIENE ALCVNE
regole del ben viuere,
orazioni, e medi-
tazioni .

*Del Molto Reuer. Padre Fra Luigi dè
Granata dell'ordine de
Predicatori .*

Tradotta dalla lingua Spagnuola
dal molto Illustre Signor
Caualiere Fra Giulio
Zanchini.



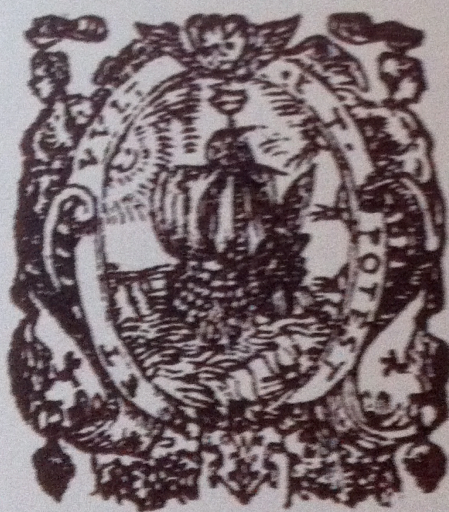
IN FIRENZE
Nella Stamperia de Giunti. 1602.
Con licentia de' Superiori.

PACE DELL' ANIMA
DOVE SI DICHIARA
quanto sia necessaria, e come
acquistare si possa.

OPERA DEL R. P. FRA GIOV ANNI
di Boniglia dell'Ordine Osservante
di San Francesco.

Tradotta dalla Lingua Spagnuola

DAL CAVALIERE
Fra Giulio Zanchini d. L.
Castiglionchio.



IN FIRENZE

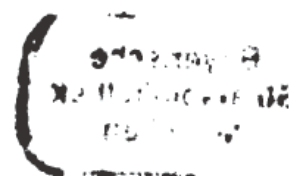
Appresso Georgio Marefcotti. 1597.

Contra Iacobum de Montem
**DIALOGHI DELLA
VITA INTERIORE,
OVERO
DEL CONQVISTO
DEL SPIRITVALE
REGNO DI DIO,**

**Che secondo il Santo Euangelio, è
dentro di noi medesimi,**

*Del Reuer. Padre Fra Giovanni de gl' Angeli
Scalzo di San Francesco.*

*Tradotti della lingua Spagnuola dal Commendatore
FRA GIVLIO ZANCHINI DA CASTI-
GLIONCHIO, SPEDALINGO DI
SANTA MARIA NUOVA
DI FIRENZE.*



**IN FIRENZA
NELLA STAMPERIA DE GIVNTI.
Con Licenza, & Privilegio. MDCI.**



ALL'ILLVSTRISS.

ET REVERENDISS.

S I G N O R E,

Et Padron nostro colendiss.

MONSIGNOR

M A T T E O

P R I V L I

Abbate di S. Pietro di Colle.



*O L T O tempo è,
che noi aspetta-
uamo opportuna
occasione di sco-
prire à Vostra
Sign. Illustrissi-
ma, & Reuerendissima, la diuotio-
ne*

XVI. Bibliografia

La espiritualidad en Italia

Adriani, Maurilio. (1958). *Italia mistica, profilo storico della spiritualità italiana, presentazione di Carlo Bo*. Roma: Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica.

Alphonsus, a Matre Dei (1618) *Instruttione per aiutare i moribondi così presenti, come assenti: in cui si mostra la necessita, & il modo da porre in pratica questa santa opera, aggiungendosi molti essemi. Opera vtilissima per ogni sorte di persone. Del R.P.F. Alfonso della Madre di Dio carmelitano scalzo da Sabioneta*. Roma: per il Más cardi.

Androzio, Fulvio (1579). *Opere spirituali del r.p. Fulvio Androtio, della compagnia di Giesu, divise in tre parti*. Venecia: Domenico imberti.

Avellino, Andrea (santo) (1733). *Espositione sopra le prime due parole della Salutatione Angelica, en Opere varie*. Nápoles: nella stamperia di Novello de Bonis stampatore arcivescovale.

Burke Peter, Hsia, R. Po-Chia (1997). *La traducción cultural en la Europa Moderna, traducción de Jesús Izquierdo Martín y Patricia Arroyo Calderón*. Madrid: Akal.

Crema, Battista da (1551). *Opera vtilissima della cognitione et vittoria di se stesso*. Venecia: Sessa Melchiorre.

Crema, Battista da. (1520). *Via de aperta verita*. Venecia: per Gregorio de Gregoriis ad instantia de Lorenzo Lori, 1523 a di 28 Marzo.

Cruz, Juan de la (santo). *Opere spirituali che conducono l'anima alla perfetta vnione con Dio, composte dal ven. P.F. Giouanni della Croce primo Scalzo della riforma del Carmine, ... con vn breue sommario della vita dell'autore, ... Tradotte dalla spagnuola in questa nostra lingua italiana dal P. Fr. Alessandro di S. Francesco definitor generale della congregazione d'Italia de' medesimi Scalzi*. Roma: appresso Francesco Corbelletti.

Da Sezze, Carlo (santo) (1654). *Trattato delle tre vie della meditatione e stati della santa contemplatione distinto in tre parti composto da un semplice, e deuoto religioso del sacro Ord. di s. Francesco de Min. Osser. Rifor. nel conuento di S. Francesco in Trasteuere in Roma. Con l'aggiunta de Canti spirituali*. Roma: per Ignatio de Lazzeri.

De Jesús María, José (1628). *Historia de la vida y virtudes del venerable p.f. Iuan de la Cruz primer religioso de la reformation de los Descalzos de N. Señora del Carmen ... Compuesta por el p.f. Ioseph de Iesu Maria ... Bruselas: por Iuan de Meerbeeck*.

- De Morales, Buenaventura (1552). *Obras espirituales de Serafino de Fermo*. Salamanca: Juan de Junta.
- Domingo, Jesús María de (1622). *Sententiario spirituale. Documenti, et pratiche affettive, nelle tre vie della perfezione christiana, purgativa, illuminativa, unitiva. Composto per il p.f. Domenico di Giesu Maria vicario, & diffinitore generale della Congregatione di Sant'Elia de' Carmelitani Scalzi*. Roma: Alessandro Zanetti.
- Gagliardi, Achille (1613). *Breue compendio intorno alla perfezione cristiana ... del m.r.p. Achille Gagliardi, ...* Colonia: appresso Tesor del Monte.
- Giappichelli, G. (1969-1970). *Appunti sul Corso Monografico sulla Spiritualità Rinascimentale spagnola-italiana*. Torino: Litografia Artigiana M. & S.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1905). *Peregrinación de Anastasio; diálogos de las persecuciones, trabajos, tribulaciones y cruces que ha padecido el Padre Fray Gerónimo Gracián de la Madre de Dios... Interlocutores: Anastasio que responde y Cirilio que pregunta. Compuesto por el mismo Gerónimo Gracián de la Madre de Dios*. Burgos: El monte Carmelo.
- Granada, Luis de (1822). *Libro de oración y meditación. En el qual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra fe, y de las partes y doctrina para la oracion*. Barcelona: Valero de sierra y Marti.
- Granada, Luis de (fray) (1602). *Dottrina spirituale nela quale si contiene alcune regole del ben viuere, orazioni, e meditazioni. Del molto reuer. padre fra Luigi di Granada dell'ordine de Predicatori. Tradotta dalla lingua spagnuola dal molto illustre signor caualliere fra Giulio Zanchini*. Florencia: Giunti.
- Granada, Luis de (Fray).(1832). *Libro de la oración y meditación, en el cual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra fe, y de las partes y doctrina para la oracion*. Madrid: Viana Razola.
- Guibert, Joseph de (1931). *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia / collegit Iosephus de Guibert*. Roma: apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- Jesús María, Juan de (1608). *Arte di amare Dio del R.P.F. Giouanni di Giesu Maria carmelit. Scalzo*. Venecia: Bernardo Giunti, Giouan Battista Ciotti, & compagni.
- Madrid, Alonso de. (1567). *Arte di servire a Dio. Composta per il R.P. Alonso da Madrid, dell'ordine di San Francesco in lingua Spagnuola; et da quella nella nostra Italiana, per opera, & diligenza de Reueren. M. Tullio Crispoldo da Riere, nuouamente tradotta*. Venecia : Heredi di Marchiò Sessa.

Mantova, Benedetto da (1543). *Trattato utilissimo del Beneficio di Jesu Cristo Crocifisso verso i cristiani*. Venecia: per Bernardino de' Bindoni.

Menghi, Girolamo (1576). *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilita delle mirabili & stupende operationi delli demoni, & de' malefici; con li rimedi opportuni alle infirmità maleficiali. Del P.F. Girolamo Menghi .. Compendio dell'arte essorcistica, et possibilita delle mirabili & stupende operationi delli demoni, & de' malefici; con li rimedi opportuni alle infirmità maleficiali. Del P.F. Girolamo Menghi ...* Bologna: Giouanni Rossi.

Molinos, Miguel de (1998). *Guía espiritual*. Barcellona: Colección Aurum.

Nente, Ignacio del (1642). *Della tranquillità dell'animo nel lume della natura, della fede, e del divino amore. Composta dal P.Maestro F. IGNAZIO del Nente, dell'Ordine de' Predicatori del conuento di San Marco di Fiorenza...* Florencia: Filippo Papini, e Francesco Sabatini.

Padovani, Umberto Antonio (1966). *Grande antologia filosofica diretta da Umberto Antonio Padovani [e Michele Federico Sciacca] coordinata da Andrea Mario Moschett [e Michele Schiavone]*. Milano: Dott. Carlo Marzorati.

Prato, Domenico da (1544). *Trattato della perseveranza*. Venecia.

Rodríguez, Alonso. (1834). *Ejercicio de perfección y virtudes cristiana*. Barcelona: Valero sierra y Marti.

Rossaro, Antonio (1942). *La Venerabile Giovanna Maria della Croce al secolo Bernardina Floriani di Rovereto nella sua poesía*. Rovereto: Tomás i.

Savonarola, Girolamo (1548). *Espositione del R. P. Frate Hieronimo Savonarola sopra il salmo «Miserere mei Deus» et sopra il salmo «In te Domine speravi» et «Qui regis Israel intende». Dialogo del medesimo della verità prophetica et alcune altre opere... [Trattato, over Predica del medesimo fatta il di dell'Ascensione di Jesu Christo ; Trattato esortatorio alli suoi figliuoli spirituali ; Trattato consolator alli suoi figliuoli spirituali perseguitati per la verità da lui predicata ; Una bellissima contemplatione di messer Pelegro de Grimaldi sopra il salmo 102, «Benedic anima mea Dominum»].*

Sigüenza, José de. (1907-1909). *Historia de la orden de San Jerónimo poi Fr. José de Sigüenza; publicada con un elogio de Fr. José de Sigüenza por Juan Catalina Garcia*. Madrid : Bailly Baillièrre e Hijos.

Valdés, Juan de (1529). *Diálogo de doctrina christiana, nuevamente compuesto por un Religioso*. Alcalá de Henares: en casa de Miguel de Enguía.

Valdés, Juan de (1545). *Alphabeto christiano, che insegna la uera uia d'acquistare il lume dello Spirito santo*. Venecia: per Nicolo Bascarini, ad instantia di M. Marco Antonio Magno.

Vernazza, Battistina. (1755). *Opere spirituali*, I. Génova: Stamperia Gesiniana.

Giulio Zanchini

- Ángeles, Juan de los (1601). *Dialoghi della vita interiore overo del Conqvisto del spirituale regno di Dio. Che secondo il Santo Euangelio, è dentro di noi medesimi, Del Reuer. Padre Fra Giouanni de gl'Angeli Scalzo di San Francesco. Tradotti della lingua Spagnuola dal Commendatore Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, spedalingo di Santa Maria Nvova di Firenze.* Florencia: nella stamperia de Givnti.
- Arias, Francisco (1596). *Profitto spirituale. Nel quale s'insegna a fare acquisto delle virtù, e progresso nello spirito. Del M.R.P. Francesco Arias della Compagnia di Giesv. Tradotto dalla lingua Spagnuola, dal Commendatore Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere si San Giouananni; Oggi spedalingo di Santa Maria nuoua di Firenze, Prima Parte, con licenza de' syperiori.* Florencia: nella stamperia di Michelangelo Sermantelli.
- Arias, Francisco (1596). *Trattato della imitazione di Nostra Donna la sovrana Vergine Maria madre d'Iddio. Doue si descriuano in particolare le virtù nelle quali no la dobbiamo imitare per essere di lei veramente diuoti. Tradotto di Spagnuolo dal Caualiere F. Givlio Zanchini da Castiglionchio Spedalingo di S. Maria Nuova di Firenze. Con Licencia De' Syperiori.* Florencia: Stamperia di Michelagnolo Sermantelli.
- Arias, Francisco (1600). *Seconda Parte del Profitto spirituale nel qvale s'insegna a fare acquisto delle virtù, e progresso nello spirito. Del M. R. P. Padre Francesco Arias della Compagnia di Giesv. Tradotte dalla lingua Spagnuola dal Comm. Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere di San Giouanni, Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze.* Milán: nella stampa del q. Pacifico Pontio, inpressore Archiepiscopale.
- Bargiacchi, Luigi (1883). *Storia degli istituti di beneficenza d'istruzione ed educazione in Pistoia e suo circondario dalle rispettive origini a tutto l'anno 1880, Vol. I.* Florencia: Tipografia della pia casa di patronato per minorenni.
- Bonazzi, Francesco (1897). *Elenco dei Cavalieri del S.M. Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme: ricevuti nella veneranda lingua d'Italia dalla fondazione dell'Ordine ai nostri giorni.* Nápoles: Libreria Detken & Rocholl.
- Bonilla, Juan de (1597). *La pace dell'anima dove si dichiara quanto sia necessaria, e come acquistare si possa. Opera del R.P. FRA. Giovanni di Boniglia dell'Ordine di San Francesco. Tradotta dalla Lingua Spagnuola dal Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio.* Florencia: Georgio Marescotti.
- Bosio, Giacomo (1594). *Dell'istoria della sacra religione et Ill.^{ma} Militia di san Giovanni Gierosolimitano di Iacomo Bosio, Parte Prima.* Roma: Stamperia Apost. Vaticana.
- Caiazza Pietro, Collareta Marco, De Rosa Gabriele (1994) *Storia dell'Italia religiosa. L'età moderna a cura di Gabriele De Rosa e Tullio Gregory.* Bari: Editori Laterza.

- Capilla, Andrés (1599). *Manuale di Esercizij Spirituali. Del Reuer. P.F. Andrea Capella Monaco della Certosa. Doue si dà il modo di alzare il cuore à Dio secondo l'occasione delle cose, che si veggono, si odono, e si trattano. Tradotto della lingua Spagnuola dal molto Illustre & R.S. Cauallier Fra Giulio Zanchini d Castiglionchio oggi Spadalingo di S. Maria Nvova.* Florencia: Filippo Giunti.
- Cisneros, Francisco García J. de (1595). *Esercitorio della vita spirituale Che contiene exercizij della via Purgatiua, Illuminatiua, e Vnitiua: e della vita passione e morte del Saluator nostro Giesv Cristo. Con un' aggiunta di tutti i pij affetti, che si sogliono hauere nella orazione. Opera del R. P. Grazia Cisneros Abate del Monasterio della Madonna di Monserrato. Tradotta dalla lingua Spagnuola, dal Caualiere Fra Zanchini da Castiglionchio.* Florencia: Heredi di Iacopo Giunti.
- Cordeses, Antonio (1607). *Itinerario delle perfettione christiana, Diuiso in sette giornate. Per la cui introduzione giornate. Per la cui introduzione si tratta diffusamente dell'Oratione Mentale. Ordinato da vn seruo di Dio. E nuouamente tradotto di Spagnuola dal Molto Illu:e Reuerendiss Sig. Commend. Hierosolimitano Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio Spedalengo di S. Maria nuoua di Firenze.* Florencia: Francesco Tosi.
- Dekten, Enrico (1899). *L'araldo: Almanacco nobiliare del Napoletano.* Nápoles: Edizione L'Araldo.
- Fantozzi, Federico (1874). *Nuova guida ovvero descrizione storico artistica-critica della città e contorni di Firenze compilata da Federico Fantozzi.* Florencia: Ducci.
- Garrido, Pablo María (1995). Nuevos datos bio-bibliográficos sobre el P. Jerónimo Gracián. *Carmelus*, vol. Roma: Imp. Topograph, pp. 237-266.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1596). *Regola unitiua per quelli che desiderano caminare alla perfezzione della vita religiosa. Ordinata del P.F. Girolamo Graziano...carmelitano scalzo. Tradotto di sspanuolo dal cauallier fra Giulio Zanchini.* Florencia: stamperia di Michelagnolo Sermentelli.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1598). *Albero prodigioso di rose diuine, che trata di dodici modi di dire il rosario...tradotto di spagnuolo dal caualliere fra Giulio Zanchini.* Venecia: Gio. Battista Ciotti.
- Granada, Luis de (1602). *Dottrina spirituale nella quale si contiene alcune regole del ben viuere, orazioni, e meditazioni. Del Molto Reuer. Padre Fra Luigi di Granada dell'ordine de Predicatori. Tradotta dalla lingua Spagnuola dal molto Illustre Signor Caualiere Fra Giulio Zanchini.* Florencia: Stamperia de' Giunti con Licenza de' Superiori.
- Inghirami, Francesco (1844). *Storia Della Toscana, Poligrafica fiesolana dai torchi dell'autore.* Tomo 14. Fiesole: Poligrafica Fiesolana.
- Lemos, Jerónimo de (1597). *Armeria religiosa. Dialogo spirituale. per amare i serui di Dio. Del P.F. Girolamo di Lemos Dell'Ordine di San Girolamo. Con vn trattato della Pace dell'Anima del P.F. Giovanni di Boniglia. Il tutto tradotto di Spagnuolo Dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio.* Florencia: Georgio Marescotti.

- León, Luis de (1595). *Trattato della perfetta maritata, del R. P. M. F. Lvigi di Lion, dell'ordine di Santo Agostino. Tradotto di Lingva Spagnuola in Toscana. Del Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio*. Venecia: Gio. Battista Ciotti.
- Marchetti, Elisabetta (2001). Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio. Annali di storia dell'esegesi, Il Sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 18/1 2001, pp. 345-372.
- Negri, Giulio (1722). *Istoria degli scrittori fiorentini la queale abbraccia intorno à due mila autori, che negli ultimi cinque secoli hanno illustrata con i loro Scritti quella Nazione, in qualunque Materia, ed in qualunque Lingua, e Disciplina: con la distinta nota delle lor'Opere, così Manoscritte, che Stampate, e degli Scrittori, che loro hanno con lode parlato, o fatta menzione. Opera postuma del P. Giulio Negri Ferrarese della Compagnia di Giesù dedicata all'Eminentissimo e Reverendissimo Principe Il Signor Cardinale Tommaso Ruffo Vescovo di Ferrara e Legato a Latere della città, e contado di Bologna*. Ferrara: Bernardino Pomatelli Stampatore Vescovale. Con Licenza de' Superiori.
- Orgena Valeria, Balzanetti Givanna, Artusi Luciano, Poli Jacopo (2000). *Firenze il quartiere di Santo Spirito dai gonfalon ai rioni. Una metodologia d'indagine per un piano delle funzioni della vita cittadina*. Florencia: Alinea Editrice.
- Osuna, Francisco de (1598). *Il grazioso convito delle grazie del Santissimo Sacramento dell'altare. Fatto à tutte le anime Cristiane, diuote della sacra Comunione e della Messa. Ordinato dal R.P. Fra Francesco de Ossuna, E dal Caualiere Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio Spedaligo di Santa Maria nuova Tradotto dalla lingua Spagnuola. Con Prilegio, & licentia de'Superiori*. Venecia: Gio. Battista Ciotti Senese.
- Passerini, Luigi (1853). *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare gratuita della città di Firenze*. Florencia: Tipografia Le Monnier.
- Pérez de Valdivia, Diego (1593). *Annotazioni intorno alla vita e morte della Sereness. Maria principessa di Parma. Del molto R.P. il dottore Diego Perez Lettore di Teologia nello Studio di Barcelona, e Predicatore del Santo Evangelio. Tradotte di lingua Spagnuola dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio. Alla illvstr.^{ma} et Eccellentiss.^{ma} Signora Olimpia Aldobrandini*. Florencia: Filippo Givnti.
- Peter Ole, Cunningham Andrew & Jon Arrizabalaga (1999). *Health Care and Poor Relief in Counter-reformation Europe*. Londres: Routledge.
- Pineda, Juan de (1599). *Discorso del danno che cagionano le comedie et lascivi spettacoli, Raccolto dall'opere del P.F. Giouanni di Pineda. Tradotto dalla lingua Spagnuola dal Commend. Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere di San Giouanni. Spedaligo di Santa Maria Nuoua di Firenze*. Florencia: Giorgio Marescotti.
- Razzi, Silvano.(1627). *Vite de santi e beati toscani. De' quali insino à hoggi comunemente si ha cognizione. Raccolte, e parte ancora, ò Scritte, ò*

- Volgarizzate dal Padre Abate Don Silvano Razzi. Florencia: Stamperia de' Sermantelli.*
- Rivadeneira, Pedro de (1600). *Vita del P. Francesco Borgia, che Fv Duca di Gandia, E poi Religioso, e Terzo Generale della Compagnia di Giesv. Scritta dal P. Pietro Ribadaneira della medesima Compagnia. Tradotta dalla lingua Spagnvola Dal Commendatore F. Giulio Zanchini da Castiglionchio dell'Ordine di San Giouanni, Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze.* Florencia: Michelagnolo Sermantelli.
- Santa Teresa de Jesús (1599). *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua Spagnuola dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio Spedalingo di Santa Maria Nuova di Firenze.* Florencia: Stamperia di Michelagnolo Sermantelli.
- Santa Teresa de Jesús (1604). *Vita della m. Teresa di Giesù, fondatrice di molti monasteri delle monache, & de frati carmelitani scalzi della prima regola ... Tradotto della lingua spagnuola nell'italiana dal reuerendiss. monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregatione dell'oratorio.* Venecia: Vniti.
- Vernau, Judi. (1986). *The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975, Volume 334.* London: Saur.
- Villegas Selvago, Alonso de (1593). *Ritratto della vita della Madonna del molto R.P. Alfonso Vigliega, Teologo, e Predicatore. Traslatato dalla Lingva Spagnuola nella Toscana, dal Cavaliere Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio. Con Privilegio.* Florencia: Francesco Tosi.
- Zanchini da Castiglionchio, Lapo (1874). *Epistola o sia ragionamento di Messer Lapo da Castiglionchio colla vista del medesimo composta dall'Abate Lorenzo Mehus. Si aggiungono alcune lettere di Bernardo suo figliolo e di Francesco di Alberto suo nipote.* Bologna: por Giromo Corciolani, ed Eredi Colli a S.Tommaso d'Aquino.

Santa Teresa de Jesús

- Alighieri, Dante (MDCCXCVI). *La divina commedia*. Parma: Nel Regal Palazzo co'tipi Bodoniani.
- Álvarez, Tomás (1982). *Así oraba Teresa*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Barriento, Alberto (2002). *Introducción a la lectura de santa Teresa*. Madrid: Editorial de espiritualidad.
- Bertini, Giovanni M. (1980). *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana* (Siglos, XV-XVII). Turín: Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R.
- Carpi Elena, Saba Antonia, Sassi Manuela (1992) *Exclamaciones del alma a Dios. Concordanze per lemma e Repertorio delle forme enfatiche nell'opera omnia di Teresa de Avila*. Prefazione di Francesco Guazzelli. Pisa: Servizio Editoriale Universitario di Pisa.
- Catena, Claudio M. (1969). *Le carmelitane: Storia e spiritualità*. Roma: Institutum Carmelitanum.
- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición*. Madrid: Cátedra.
- Lapesa, Rafael (1983). Estilo y lenguaje de santa Teresa en las Exclamaciones del alma a su Dios. *Aereum saeculum hispanum, beitrage zu texten des Siglo de Oro*. Wiesbaden: Heraus Gegeben von Karl-Herman Körner und dietrich briese meister, Franz Steiner Verlag, GMBH, pp. 125-140.
- Laredo, Bernardino de (1948). Subida del Monte Sión. *Místicos Franciscanos Españoles*, tomo II., Madrid: BAC. p. 225.
- Llamás , Enrique (1972). *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Francisco Suárez».
- Macca, Valentino (1972). Presenza e influsso del magistero teresiano in Italia. *Teresa de Jesús, Studi storico-letterari*. Roma: Teresianum, p. 126.
- Marchetti, Elisabetta (2001). Le prime traduzioni ialiane delle *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio*. *Annali di storia dell'esegesi, Il Sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo*, Edizioni Dehoniane, 18/1 2001, pp. 345-372.
- Menéndez Pidal, Ramón (1947). *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa*. Madrid: Colección Austral 280.
- Sagrada Familia, Simeón de (1969). *Bibliographia operum S. Taresiae a Iesu typis editorum*. Roma: Edizioni del Teresianum.
- San José, Jerónimo de (1637). *Historia del Carmelo Descalzo*. Madrid: por Francisco Martínez.
- Santa Caterina da Siena, Baldassar di (1671). *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da' gloriosi gerarchi Tomás o d'Aquino e Teresa di Giesù sopra il Castello Interiore e Mistico Giardino. Metafore della Santa, opera del P. F.*

Baldassarro di S. Caterina di Siena, Carmelitano Scalzo... Bologna: por Domenico Barbieri.

Santa Teresa de Jesús (1588). *Los libros de la Madre Teresa de Jesús fundadora de los monesterio de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla...* Salamanca: por Guillermo Foquel.

Santa Teresa de Jesús (1599). *Sclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dios Scritte dalla Madre Teresa di Giesu Fondatrice delle Carmelitane Scalze. Tradotte di lingua Spagnuola dal Cavaliere Fra Giulio Zanchin da Castiglionco Spedalingo di Santa Maria Nuova di Firenze.* Florencia: Nella Stamperia di Michelagnolo Sermantelli.

Santa Teresa de Jesús (1601). *Vita della m. Teresa di Giesù fondatrice delli monasteri delle monache, & frati Carmeliti Scalzi della prima regola. Tradotta dalla lingua spagnola nell'italiana, dal reuerendissimo monsignor Gio. Francesco Bordini ... Con vn trattato di riuelationi, sclamationi, & ricordi nuouamente aggiuntiui...* Roma: Vincenzo Pelagallo.

Santa Teresa de Jesús (1603). *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la b. Madre Teresa di Giesu ... Tradotto della lingua spagnuola nella italiana da Francesco Soto sacerdote...* Roma: appresso Stefano Paolini.

Santa Teresa de Jesús (1604). *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la beata mare Teresa di Giesù, fondatrice de' frati e delle monache scalze Carmelitane. Tradotto dalla lingua spagnuola nella italiana da Francesco Soto, sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma.* Roma: appresso Nicolò Misserino.

Santa Teresa de Jesús (1604). *Vita della m. Teresa di Giesù, fondatrice di molti monasteri delle monache, & de frati carmelitani scalzi della prima regola ... Tradotto della lingua spagnuola nell'italiana dal reuerendiss. monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregatione dell'oratorio...* Venecia: appresso gli Vniti.

Santa Teresa de Jesús (1619). *Le mansioni ouero castello interiore della B. Madre Teresa di Giesù, fondatrice ... Tradotte della lingua spagnuola nella italiana da Francesco Soto...* Venecia: appresso Giorgio Valentini.

Santa Teresa de Jesús (1628). *Raccolta d'alcuni brevi ma utilissimi et devotiss.mi Trattati Spirituali composti da la gloriosa V. e. e Madre S. Teresa di Giesù fondatrice de Carmelitani Scalzi. Tradotti nuouam. dalla lingua Spagnuola nell'Italiana da un Religioso dell'istess'Ordine de' Discalzi...* Nápoles.

Santa Teresa de Jesús (1861). *Escritos de Santa Teresa añadidos é ilustrados por Don Vicente de la fuente...* Madrid: B.A.C.

Santa Teresa de Jesús (1917). *Obras de Sta. Teresa de Jesús. Editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C.D., t. IV.* Burgos: Tipografía de el Monte Carmelo, 1917.

Santa Teresa de Jesús (1952). *Exclamaciones del alma a Dios y escritos varios.* Buenos Aires : Difusión.

Santa Teresa de Jesús (1965). *Castillo interior o las moradas] ; Exclamaciones del alma a Dios ; Poesías.* Madrid: Aguilar.

- Santa Teresa de Jesús (1983). *Exclamaciones del alma a Dios*. Coria del Río, Sevilla: Imp. A. Orellana.
- Santa Teresa de Jesús (1997). *Las misericordias de Dios: su vida contada por ella misma*. Madrid: Palabra.
- Santa Teresa de Jesús (2000). *Obras Completas*. Madrid: Edit. de Espiritualidad.
- Santa Teresa de Jesús, (2006) *Obras completas*, edición manual transcripción, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. Madrid: B.A.C.
- Santa Teresa, Silverio di (1934). *Proceso de Beatificación y Canonización de S. Teresa de Jesús*. Burgos: Ed. El Monte Carmelo.
- Stroppa, Sabrina (1995). Le aspirazioni. *L'anima in Barocco. Testi del Seicento italiano*, a cura di C. Ossola. Torino: Scriptorium p.235.
- Teruel Benavente, José (2000). «¿Qué callaba Teresa de Jesús en el Libro de su vida?» en: *Autoras y protagonistas : I Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Luis de Granada

- Arias, Francisco (1588). *Aprouechamiento espiritual: va diuidido en dos partes ... / por el padre Francisco Arias de la Compañia de Iesus...* Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey.
- Bertini, Giovanni M. (1980). *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana* (Siglos, XV-XVII). Turín: Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R.
- Borriello, Luigi. (MCMXCIII). Fra Luigi de Granada e santa Teresa d'Avila. *Fray Luis de Granada Su obra y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada, p.160.
- Fermo, Serafino de (1552). *Las obras spirituales de don Seraphino de Fermo, canonigo reglar, en las quales se enseña marauillosamente, el mejor, más cierto y más seguro camino dela vida espiritual. Trasladas de lengua Italiana en Romance por...* Buenaventura de Morales... Salamanca: en casa de Iuan de Iunta.
- Galilei, Galileo (2000). *Lettera a Cristina di Lorena: sull'uso della Bibbia nelle argomentazioni scientifiche*. Genova: Marietti, 2000.
- Granada, Luis de (1556). *Libro llamado Guia de peccadores en el qual se enseña todo lo que el christiano deue hazer, dende el principio de su conuersion, hasta el fin de la Perfection*. Lisboa: En casa de Ioannes Blauio de Colonia.
- Granada, Luis de (1557?). *Manual de diuersas Oraciones y spirituales exercicios, sacado por la mayor parte del libro llamado Guia de peccadores, que compuso . R. P. Fray Luys de Granada Poruincial de la orden de S. Domingo en la prouincia de Portugal. Añadiose vna breue y sumaria Instruction para los que comiençan a seruir a Dios: mayormente en las religiones, por el mismo Autor*. Lisboa: en casa de Ioannes Blauio de Colonia Con Real Priuilegio en la Corona de Portugal por diez años.
- Granada, Luis de (1559). *Libro de la Oracion y Meditacion, en el qual se trata de la Consideracion de los principales mysterios de nuestra Fe, con otras cosas prouechosas: agora nueuamente emendado, y en muchos lugares añadido*. Anversa: en casa de la Biuda de Martin Nucio.
- Granada, Luis de (1559). *Manual de diuersas oraciones y spirituales ejercicios compuesto por el R. P. Fr. Luis de Granada provincial de la Orden de Santo Domingo en la provincia de Portugal. Añadióse una breue y sumaria institución para los que comienzan á servir á Dios, mayormente en las religiones, por el mismo autor impreso*. Lisboa: en casa de Ioannes Blavio de Colonia.
- Granada, Luis de (1567). *Memorial dela vida christiana: en el qual se enseña todo lo que un christiano deue hazer dende el principio de su conuersion hasta el fin dela perfection: repartido en siete Tratados*. Salamanca : en casa de Andrea de Portonariis.

Granada, Luis de (1569). *Memoriale della vita del christiano del r.p.f. Luigi di Granata dell'Ordine di san Domenico ...* Questo è il secondo fiore della nostra Ghirlanda spirituale. Venecia: Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (1569). *Specchio della vita humana, nel quale si contiene il libro della contemplatione, & il manual di diuerse orationi. Composto dal reuerendo padre fra Luigi di Granata dell'Ordine de' padri predicatori. E nuouamente tradotto di spagnuolo in italiano dal signor Giouanni Miranda...E questo è il quinto fiore della nostra Ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (1569). *Trattato dell'oratione, et deuotione, del r.p. fra Luigi di Granata dell'Ordine de' padri predicatori...Con tre sermoni, ne quali si tratta della virtù, & perseuerantia di essa oratione. Nuouamente tradotto di spagnuolo in italiano da m. Pietro Lauro modonese...E questo è il quarto fiore della nostra Ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (1569). *Trattato della confessione et communione, doue breuissimamente s'insegna come s'ha da confessare, & comunicare ogni fedel christiano. Raccolto dall'opere del reuerendo padre fra Luigi di Granata dell'Ordine di san Domenico. Per m. Giouanni Miranda...E questo è il sesto fiore della nostra Ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (1572). *Tutte l'opere del R. Padre Fra Luigi di Granata dell'Ordine di S. Domenico. Nelle quali con molto feruor di spirito, con gran dottrina, & con incredibil facilita, s'ammaestra un Christiano, di quanto gli puo far bisogno dal principio della sua conuersione, sino alla perfettione. Nuouamente tradotte di Spagnuolo in Italiano da diuersi autori e con molta diligentia riviste, ristampate & adornate di Postille, che mostrano le Sententie piu notabili, & l'autorita della Scrittura Sacra; & con due Tauole. Et questo è il primo fiore della nostra Ghirlanda Spirituale...Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.*

Granada, Luis de (1576). *Scorta del peccatore, doue si tratta lungamente della beltà, & dei beni inestimabili della virtù, & com'ella s'ottenghi. Del r.p.f. Luigi di Granata... Ridotto dalla spagnuola alla lingua italiana da Alfonso Ruspagliari. Et questo è l'ottauo fiore della nostra Ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (1577). *Istruttione de' peregrini che vanno alla Madonna di Loreto & ad altri luoghi santi ... del r.p.f. Luigi di Granata ... aggiuntoui ancora un breue trattato dell'indulgenze d r.p.f Gaspar Loarte et questo è l'undecimo fiore della nostra ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (1587). *Della introduttione al simbolo della Fede: parti quattro ... / composte dal R.P.M.F. Luigi di Granata dell'ordine di S. Domenico ; nuouamente dalla castigliana nella nostra lingua ridotte da M. Filippo Pigafetta ...* Génova: appresso Girolamo Bartoli.

- Granada, Luis de (1587). *Doctrina cristiana en la qual se enseña todo lo que el Cristiano deue hazer dende el principio de su conuersion hasta el fin de la perfeccion : repartida en quatro libros que a la buelta desta hoja se señalan...* Burgos: en casa de Philippe de Iunta.
- Granada, Luis de (1587). *Rosario della Sacratissima Vergine Maria / raccolto dall'opere del R.P.F. Luigi di Granata dell'ordine de Predicatori ; con le Meditationi sopra il Pater Noster ; e sette ... orationi per ciascun giorno della settimana, per il R.P.F. Andrea Giannetti da Salò dell' istesso ordine. Et hora di nouo accresciuto et ampliato con la giunta de' Miracoli fatti dalla gloriosa Vergine, per virtù del Rosario ; con tutte le Bolle & Indulgenze concesse da Sommi Pontefici ... alla compagnia del Rosario ; adornato anco di bellissime figure ... per il R.P.F. Girolamo Berouardi di detto ordine ...* Venecia: apresso Bernardo Giunta.
- Granada, Luis de (1589). *Doctrina espiritual repartida en seis tratados que se señalan en la vuelta desta hoja recopilados por el R.P.F. Luis de Granada de sus mismas obras, impreso con licencia del Santo Oficio y Ordinario por Antonio Ribero.* Lisboa: a costa de Juan Despaña y Miguel Danares libreros.
- Granada, Luis de (1597). *Guida de' peccatori: nel qual s'insegna tutto ciò, che deue far il Christiano da principio della sua conuersione, per insino alla perfettione / composto dal R.P.F. Luigi di Granata, dell'Ordine di S. Dominico ; aggiuntoui vn sermone essortatorio alla conuersione, & à mollificare i cuori duri / del Beato Lorenzo Giustiniano, primo Patriarca di Venetia.* Venecia: appresso Marco Claseri.
- Granada, Luis de (1602). *Dottrina spirituale nella quale si contiene alcune regole del ben viuere, orazioni, e meditazioni. Del Molto Reuer. Padre Fra Luigi di Granada dell'ordine de Predicatori. Tradotta dalla lingua Spagnuola dal molto Illustre Signor Caualiere Fra Giulio Zanchini.* Florencia: Stamperia de' Giunti con Licenza de' Superiori.
- Granada, Luis de (1856). *Obras del V.P.M. Fr. Luis de Granada, con un prólogo y la vida del autor por Don José Joaquín de Mora.* Tomo Tercero. Madrid: M. Rivadeneyra – Impresor – Editor, Salón del Prado, 8.
- Granada, Luis de (1906). *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo edición crítica y completa Fr. Justo Cuervo de la misma Orden doctor en Filosofía y Letras lector de Teología tomo xi.* Madrid: imprenta de la hija de Gómez Fuentenebro calle de Bordadores, núm. 10.
- Granada, Luis de (1910-1950). *Breve memorial y guía de lo que debe hacer el cristiano precedido de la biografía de su autor escrita por D. Pablo Piferrer.* Barcelona: Imp. de Teodora Lozano.
- Granada, Luis de (M.DCC..LXXXIX). *Obras del Venerable P. Maestro Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo.* Tomo XVI, que contiene el Discurso sobre el Misterio de la Encarnación, en forma de Dialogo entre S. Ambrosio y S. Agustín: El Compendio de la Doctrina espiritual: y la Vida del V.M. Juan de Ávila. Madrid: por Don Antonio de Sancha.

- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición*. Madrid: Cátedra.
- Ignacio de Loyola, santo (2011). *Ejercicios espirituales*. Madrid: Ciudadela Libros.
- Juan Clímaco, Santo (1990). *La escala espiritual o escala del paraíso*. Traducida del griego por Isabel Gil Almolda y Mauro Matthei OSB ; con notas explicativas del archimandrita Placide Deseille. Zamora: Monte Casino.
- Llaneza, Maximino (1928). *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada de la orden de predicadores por Fr. Maximino Llaneza de la misma orden, T. I-V*. Salamanca: Establecimiento tipográfico de Calatrava a cargo de Manuel P. Criado.
- Llin Chafer, Arturo (1994). Fray Luis de Granada y la democratización de la oración. *Anales valentinos: revista de filosofía y teología*, (N.34). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, p. 247-270.
- Miranda, Giovanni (1595). *Osservationi della lingua castigliana di M.Giovanni Miranda divise in quattro libri ... Con due tauole, l'una de capi essenziali, & l'altra delle cose notabili. Nuouamente corretta e ristampata*. Venecia: Giolito de' Ferrari.
- Nuovo, Angela (2005). *I Giolito e la stampa: nell'Italia del XVI secolo*. Ginebra, Libraire Droz.
- Palau y Dulcet, Antonio (1948-1977). *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos : con el valor comercial de los impresos descritos...* Barcelona: Librería Palau.
- Pego Piugbó, Armando (2004). *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rico S., Atiliano (1986) Fray Luis de Granada. Maestro predilecto de Santa Teresa. *La Ciencia Tomista*, 77. Salamanca: Editorial San Esteban, p. 86.
- Savonarola, Girolamo (1495). *Operetta di frate Girolamo da ferrara della oratione mentale*. Florencia: Bartolomeo di Libri.
- Serés, Guillermo (2003). *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Simón Díaz, José (1954). *Bibliografía de la literatura hispánica: (adiciones a los tomos I, II y III)*. Madrid: Instituto «Miguel de Cervantes».

Libros sobre el *Compendio breue de exercicio spirituales*

- Adriani, Maurilio. (1958). *Italia mistica, profilo storico della spiritualità italiana, presentazione di Carlo Bo*. Roma: Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica.
- Albareda, Anselm Maria (1928). *Bibliografia dels monjos de Montserrat (Segle XVI)*. Montserrat (Barcelona): Monestir de Montserrat.
- Ayala, Lorenzo de (1501-1600). *La vida del venerable y reuerendissimo Padre F. Garcia de Cisneros, Abad del insigne Monasterio de N. Señora de Monserrate, de la Orden de N.P. San Benito compuesta por el Padre Maestro F. Lorenço de Ayala...*
- Benito, Santo (1599). *Regla del Glorioso Padre S. Benito ... traduzida en vulgar castellano, con algunas anotaciones, por el muy R.P.F. Iuan de Robles...* San Benito el Real de Valladolid: por Iuan de Millis.
- Buenaventura, Santo (1499). *De triplici via, sive Incendium amoris, alias Fons vitae Opus contemplationis*. Monasterio BMV de Monteserrato: Johannes Luschner.
- Cisneros, Francisco García J. de (1595). *Esercitorio della vita spirituale Che contiene exercizij della via Purgatiua, Illuminatiua, e Vnitiua: e della vita passione e morte del Saluator nostro Giesv Cristo. Con un' aggiunta di tutti i pij affetti, che si sogliono hauere nella orazione. Opera del R. P. Grazia Cisneros Abate del Monasterio della Madonna di Monserrato. Tradotta dalla lingua Spagnuola, dal Caualiere Fra Zanchini da Castiglionchio*. Florencia: Heredi di Iacopo Giunti.
- Colombás, García M. (1955). *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos García Jiménez de Cisneros Abad de Montserrat*. Abadía de Montserrat.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1943). *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611. Con las adiciones de Benito Remigio Noydens... en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer*. Barcelona: Horta.
- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición*. Madrid: Cátedra.
- Ibáñez Martínez Pedro M., Martínez Soria Carlos J. (2010). *La imagen devocional barroca: en torno al arte religioso en Sistante*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ignacio de Loyola, santo (2011). *Ejercicios espirituales*. Madrid: Ciudadela Libros.
- Jiménez de Cisneros, García (1500). *Directorio de las horas canonicas*. Montserrat: Johannes Luschner.
- Jiménez de Cisneros, García (1555). *Compendio breue de Exercicios espirituales, sacados de vn libro llamado exercitatorio de vida espiritual, que compuso*

el muy reuerendo padre fray Garcia de Cisneros, abad que fue deste Monasterio de nuestra Señora de Montserrate... Barcelona: en casa de la viuda Carles Amorosa.

Jiménez de Cisneros, García (1557). *Esercizio de la vita spirituale; con il direttorio de le hore canoniche. Tradotti dal Latino nella nostra lingua volgare.* Venecia: Michele Tramezzino.

Jiménez de Cisneros, García (1564). *Exercitatorio De la vida espiritual compuesto por el muy reuerendo padre fray Francisco Garcia de Cisneros Abad ... de Monserrat ; Hase añadido vn breue directorio de las horas canonicas, compuesto por... fray Ioan Piquer ...* Valencia: en casa de Ioan Mey, vendese en casa de Anton Sanahuja.

Jiménez de Cisneros, García (1571). *Compendio breue de exercicios espirituales: sacados d'vn libro llamado Exercitatorio de vida spiritual / que compuso el muy R.P. Fray Garcia de Cisneros, Abad q[ue] fue deste monasterio de nuestra Señora de Mōserrate ... con muchos auisos y reglas pertenecientes al exercicio spiritual de la contemplacion ... ; con vn Directorio de las Horas Canonicas.* Salamanca: por Simon de Portonarijs.

Jiménez de Cisneros, García (1580). *Compendio breue de exercicios espirituales : sacados de vn libro llamado exercitatorio de la vida espiritual, que compuso el muy reuerendo padre fray Garcia de Cisneros, abad que fue deste monasterio de nuestra Señora de Montserrate en el qual exercitatorio se hallara todo lo que en este breue tratado se escriue más copiosamente con muchos auisos, y reglas pertenecientes al exercicio espiritual de la contemplacion. Lo que en este compendio se contiene, son cinco maneras de exercicios espirituales: conviene saber. Via purgatiua. Via illuminatiua, Via vnitiua. La vida de Christo, y su passion, repartido por los dias de la semana Con vn directorio delas Horas Canonicas...* en la casa de la Compañía.

<http://books.google.es/books?id=QZYht05NdFQC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.

Jiménez de Cisneros, García (1599). *Compendio breue, de exercicios espirituales: sacados de vn libro llamado Exercitatorio de vida Espiritual / que cōpuso el muy R.P. Fray Garcia de Cisneros ... ; con vn directorio de las Horas Canonicas.* San Benito de Valladolid: por Iuan de Millis.

Jiménez de Cisneros, García (1630). *Compendio breue de exercicios espirituales : sacados de un libro llamado Exercitatorio de vida Espiritual, que compuso el muy Reverendo padre fray Garcia de Cisneros, abad que fue deste Monasterio de nuestra Señora de Monserrate ... : con un directorio de horas canonicas.* Barcelona: por Esteuan Liberòs.

Jiménez de Cisneros, García (1635). *Esercitorio della vita spirituale, ouero esercizij della vita purgatiua, illuminatiua, & vnitiua. Composto dal r. p. Garzia Cisneros ... e tradotto dalla lingua spagnola dal caualier fra Giulio Zanchini ... Con alcuni auertimenti per maggior facilità di praticarlo, aggiunti di nuouo dal p.d. Maoro di Genoua abbate casinense...* Roma: per Francesco Caualli.

- Jiménez de Cisneros, García (1655). *Exercices spirituels Du Venerable Pere Dom Garcie De Cisneros Abbé Benedictin de Nostre-Dame de Mont-Serrat*. París: Piget.
- Jiménez de Cisneros, García (1876). *A book of Spirituels Exercises, and a Directory for the Canonical Hours, written by Garcias Cisneros, of tge Order of St. Benedict, Abbot of Monserrat. Translated by a Monk of St. Augustine's Monastery, Ramsgate*. Londres: Burnes and Oates.
- Jiménez de Cisneros, García (1923). *Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung*. Freiburg: Herder.
- Melloni Ribas, Javier (2006). *Compendio breve de ejercicios espirituales: compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mombois, Jean (1620). *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*. Duaci: ex typographia Baltazarius Belleri, sub Circino aureo.
- Negri, Giulio (1722). *Istoria degli scrittori fiorentini la queale abbraccia intorno à due mila autori, che negli ultimi cinque secoli hanno illustrata con i loro Scritti quella Nazione, in qualunque Materia, ed in qualunque Lingua, e Disciplina: con la distinta nota delle lor'Opere, così Manoscritte, che Stampate, e degli Scrittori, che loro hanno con lode parlato, o fatta menzione. Opera postuma del P. Giulio Negri Ferrarese della Compagnia di Giesù dedicata all'Eminentissimo e Reverendissimo Principe Il Signor Cardinale Tommaso Ruffo Vescovo di Ferrara e Legato a Latere della città, e contado di Bologna*. Ferrara: Bernardino Pomatelli Stampatore Vescovale. Con Licenza de' Superiori.
- Palau y Dulcet, Antonio (1948-1977). *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos : con el valor comercial de los impresos descritos...* Barcelona: Librería Palau.
- Pego Piugbó, Armando (2004). *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez, Ciríaco (1614). *Compendio breve de ejercicios espiritvales y consideraciones, para los que se exercitan en la oracion mental por las tres vias, purgatiua, illuminatiua y vnitiua: con vn tratadillo de la oracion...* Barcelona: Sebastian de Cormellas.
- Pseudo Dionisio Areopagita (1994). *La jerarquia eclesiástica... introducció i traducció de Josep Vives*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Ribadeneira, Pedro de (1920-1923). *Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita : ex autographi, antiquissimis apographis et regestis deprompta*. Matriti: La Editorial Ibérica.
- Serés, Guillermo (2003). *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto.

Juan Pérez de Pineda

- Anónimo (1607). *Discorso contra il Carnevale. Dove di tratta delle Más chere, et balli, et si dimostra, come per interesse di Religione, e beneficio publico delle Città e privato de Cittadini, si dovrebbe in tutto estirpare dal comun uso de' Cristiani*. Venecia: Con privilegio Marcello.
- Azorín (1913). *Clásicos y modernos*. Madrid: Renacimiento.
- Bachilleramientos (1570-1845). *Libros de Actas de Bachilleramientos en las diversas facultades de la Universidad de Salamanca*. Archivo de la Universidad de Salamanca, lib. 552, fol. 85.
- Cipriano, Santo, Obispo de Cartago (1964). *Obras de San Cipriano tratados, cartas, introducción, versión y notas por Julio Campos, Sch P*. Madrid: La Editorial Católica.
- Daza, Antonio (1612). *Quarta parte de la Chronica de N.P.S. Francisco y su apostólica Orden*. Valladolid: por Juan Godines de Millis y Diego de Cordoua.
- Diego de Estella (1595). *Libro de las excelencias, y vida de S. Juan Evangelista] / compuesto por... Diego de Estella, de la orden de... S. Francisco ; corregido y añadido por... Christoval Moreno, de la misma Orden...* Valencia: por los herederos de Iuan Navarro: Vendese en casa de Frances Miguel.
- Erasmus, Desiderius (1555). *Enchiridion o Manual del Cauallero Christiano / de D. Erasmo Roterodamo en romance ; van de nuevo añadidas las cosas siguientes, vna carta del Autor a su Magestad, y la respuesta de su Magestad ; el sermon del Niño Iesu del Autor ; vna Paraclesis o Exortacion al estudio de las letras diuinas del mismo Autor, nueuamente corregido*. Anversa: en casa de Martin Nucio.
- Guarini, Giovan B. (1914). *Compendio della Poesia tragicomica, in Il Pastor fido e il Compendio della poesia tragicómica*. Bari: edición de G. Brognolino.
- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición*. Madrid: Cátedra.
- Juan Crisóstomo, Santo (1956) *Homilia sobre el Evangelio de san Mateo*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. <<http://es.scribd.com/doc/65897169/Homilias-sobre-el-Evangelio-de-San-Mateo-San-Juan-Crisostomo>>.
- López, José F. (2002). *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo XVII, segunda edición ampliada y actualizada*. Universidad de Sevilla.
- Memorie valdarnesi* (MDCCCXXXV). Accademia valdarnese del Poggio, Vol. 1. Pisa: presso Ranieri prosperi.
- Menéndez Pidal, Ramón (1958). *Mis páginas preferidas: estudios lingüísticos e históricos*. Madrid: Gredos.
- Mir y Noguera, Juan (1942). *Diccionario de frases de los autores clásicos españoles*. Buenos Aires: Joaquim Gil.

- Moroni, Romano G. (MDCCCXLVII). *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*. Venecia: Tipografia Emiliana
- Ojeda Calvo, Maria de Valle (2001). «Nuevas aportaciones al estudio de la Commedia dell'arte en España: el *Zibaldone* de Stefanello Bottarga» en: *Literatura española de la Edad Media. Obra multimedia*. Logroño: Fundación General de La Universidad de La Rioja.
- Palau y Pont, Félix A. de (1793). *Tratado de la Iglesia de Jesu Christo*. Madrid: en la imprenta de don Benito Cano.
- Paz y Meliá, A (1892). *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI / los publica la Sociedad de Bibliófilos Españoles ; con noticia preliminar de Antonio Paz y Meliá*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.
- Petrarca, Francesco (1974). *Canzoniere, introduzione di Roberto Antonelli, testo critico e saggio di Gianfranco Contini, note al testo di Daniele Ponchirolì*. Turín, Einaudi.
- Pineda, Juan de (1588). *Los treynta libros de la Monarchia Ecclesiastica, o Historia Universal del mundo: diuididos en cinco tomos ... / compuestos por fray Iuan de Pineda frayle menor dela Obseruancia ...* Salamanca: en casa de Iuan Fernandez : a costa de Hylario de Bonefont, y se venden en su casa en Medina del Campo.
- Pineda, Juan de (1599). *Discorso del danno che cagionano le comedie et lascivi spettacoli, Raccolto dall'opere del P.F. Giouanni di Pineda. Tradotto dalla lingua Spagnuola dal Commend. Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere di San Giouanni. Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze*. Florencia: Giorgio Marescotti.
- Pineda, Juan de (1602-1604). *Historia maravillosa de la vida y excelencias, del glorioso S. Ivan Baptista*. Medina del Campo: por Juan Godínez de Millis.
- Pineda, Juan de (1963). *Diálogos familiares de la agricultura cristiana, estudio preliminar y edición por el P. Juan Meseguer Fernández (O.F.M.), 5 v.* Madrid: Atlas 1963.
- Rodríguez de Lena, Pedro (1588). *Libro del Paso honroso defendido por el excelente caballero Suero de Quiñones [Manuscrito] / [de Pedro Rodríguez de Lena]; compilado de un libro antiguo de mano por Fray Juan de Pineda, religioso de la orden de San Francisco... ; copia al pie de la letra de Lázaro Díez del Valle y de la Puerta...* Salamanca.
- Sobremonte, Matías de (M.DC.LX). *Noticias chorographicas y topographicas... del convento de los frailes menores observantes de San Francisco de Valladolid recogidas y escritas por Fr. Mathías de Sobremonte... indigno fraile del mismo convento*. ms. de la B.N. 19.351.
- Taviani, Ferdinando (1970). *La commedia dell'arte e la società barocca: La fascinazione del teatro*. Roma: Bulzoni.
- Tessari, Roberto (MCMLXIX). *La commedia dell'arte nel seicento, «Industria» e «arte giocosa» della civiltà barocca*. Firenze: Leo S. Olschki.

Jerónimo de Lemos y *La torre de David*

- Abad, Camilo M. (1948). Ascetas y místicos españoles del Siglo de Oro anteriores y contemporáneos al V.P. Luis de la Puente, S.I. *Miscelánea Comillas*, año 1948, Vol. 6, Número 10, p. 71-72.
- Andrés Martín, Melquíades (1996). *Los místicos de la Edad de Oro*. Madrid: B.A.C.
- Barrio Gozalo, Maximiliano (2010). *El clero en la España moderna*. Córdoba: Imprenta San Pablo.
- Bonilla, Juan de (1597). *La pace dell'anima dove si dichiara quanto sia necessaria, e come acquistare si possa. Opera del R.P. FRA. Giovanni di Boniglia dell'Ordine di San Francesco. Tradotta dalla Lingua Spagnuola dal Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio*. Florencia: Georgio Marescotti.
- British Library (1982). *The British Library general catalogue of printed books to 1975. England. Subheadings index*. London [etc.]: K.G. Saur.
- Catalogue Bn-Opale plus:
<http://catalogue.bnf.fr/jsp/recherchemots_simple.jsp?nouvelleRecherche=O&nouveaute=O&host=catalogue>.
- Colmenares, Diego de (1975). *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla vida y escritos de escritores segovianos, Nueva edición, Tomo III*. Segovia: Academia de historia y arte de san Quirce.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1943). *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611. Con las adiciones de Benito Remigio Noydens... en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer*. Barcelona: Horta.
- Ferrer Eulalio, León Portilla Miguel (2003). *El lenguaje de la Inmortalidad: Pompas Fúnebres*. México D.F.
- Gómez, Jesús (1988). *El diálogo en el Renacimiento español*. Madrid: Cátedra.
- Hernández Ruiz de Villa, Rafael (1958). *El libro del monasterio de santa Maria del Parral de Segovia*. Segovia: Instituto Diego de Colmenares.
- Herrero Mediavilla, Víctor (1995). *Índice biográfico de España, Portugal e Iberoamérica*. Munich: Saur.
- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición*. Madrid: Cátedra.
- Kamen, Henry (1998). *Cambio Cultural en la Sociedad Del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, Siglos XVI-XVII*. México-España: Siglo veintiuno editores.
- Lemos, Jerónimo de (1567). *La Torre de David, moralizada por via de dialogos, para todo genero de gentes*. Salamanca: en casa de Andrea de Portonarijs.
- Lemos, Jerónimo de (1571). *La Torre de David, moralizada por via de dialogos, para todo genero de gentes*. Salamanca: en Casa de Mathias Mares.

- Lemos, Jerónimo de (1573). *La Torre de David, moralizada por via de dialogos, para todo genero de gentes*. Salamanca: en casa de Iuan Baptista de Terranoua : a costa de Diego de Vruëña.
- Lemos, Jerónimo de (1578). *La Torre de David, moralizada por via de dialogos, para todo genero de gentes*. Salamanca: en casa de Pedro Lasso.
- Lemos, Jerónimo de (1584). *La Torre de David, moralizada por via de dialogos, para todo genero de gentes*. Medina del Campo: en casa de Francisco del Canto : a costa de Iuan Boyer.
- Lemos, Jerónimo de (1597). *Armeria religiosa. Dialogo spirituale. per amare i serui di Dio. Del P.F. Girolamo di Lemos Dell'Ordine di San Girolamo. Con vn trattato della Pace dell'Anima del P.F. Giovanni di Boniglia. Il tutto tradotto di Spagnuolo Dal Caualiere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio*. Florencia: Georgio Marescotti.
- Library of Congress (1968-1981). *The National Union Catalog, pre-1956 imprints: a cumulative author list representing Library of Congress printed cards and titles reported by otyher American libraries*. London: Mansell.
- Luis Andrés Murillo (1959). Diálogo y dialéctica en el siglo XVI español. *RUBA*, 5a época, a. 4, p. 62.
- Nicolás, Antonio (MDCCLXXXIII). *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia, tomus primus*. Matriti: apud Joaqchinum de Ibarra typographum regium.
- Palau y Dulcet, Antonio (1948-1977). *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos : con el valor comercial de los impresos descritos...* Barcelona: Librería Palau.
- Sevilla Muñoz, Julia (2008). *1001 refranes españoles: con su correspondencia en ocho lenguas (alemán, árabe, francés, inglés, italiano, polaco, provenzal y ruso*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Sigüenza, José de (1907). *Segunda Parte de la historia de la Orden de San Jerónimo*, Lib. 4º. Madrid: B.A.C.
- Vergara Martín, Gabriel María (1903). *Ensayo de una colección bibliográfico-biográfica de noticias referentes á la provincia de Segovia*. Guadalajara: Taller Tip. del Colegio de Huérfanos de la Guerra.

Luis de León y la *Perfecta casada*

Accademia della Crusca:

<<http://www.accademiadellacrusca.it/it/attivita/dizionario-libert-collaborazioneregione-toscana>>.

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (1652). *The glory of women : or, A treatise declaring ...* Naples, Fl.: NewsBank Readex.

Alcántara Mejía, José R. (2003). *La escondida senda: poética y hermenéutica en la obra castellana de fray Luis de León*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Andrés, Giovanni (1836). *Dell'origine, progressi, e stato attuale di ogni letteratura del padre Giovanni Andres della compagnia di Gesù, Nuova edizione conforme all'ultima di Roma con Giunte e correzioni dell'autore, e l'elogio storico del medesimo scritto da Mons. Cav. D. Angelo Antonio Scotti, Tom. III. part. I.*

Ascarelli, Fernanda (1953). *La tipografia cinquecentina italiana*. Firenze: Sansoni Antiquariato.

Belmonte, Pietro (1587). *Institutione della sposa del Cauallier Pietro Belmonte Ariminese, fatta principalmente per madonna Laudomia sua figliola nelle sue nuoue nozze...* Roma: Giouanni Osmarino Gigliotto.

Bertini, Giovanni M. (1980). *Ensayos de literatura espiritual comparada hispano italiana* (Siglos, xv-xvii). Turín: Facultad de Magisterio, Equipo de Investigaciones del C.N.R.

Corominas, Joan (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana por J. Corominas*. Berna: Editorial Francke.

Covarrubias Orozco, Sebastián de (1943). *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611. Con las adiciones de Benito Remigio Noydens... en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer*. Barcelona: Horta.

Dolce, Lodovico (1560). *Dialogo di M. Lodovico Dolce della institution delle donne: da lui stesso in questa quarta impressione riueduto, e di piu utili cose ampliato, & con la tauola delle cose piu degne di memoria*. Venecia: Gabriel Giolito de' Ferrari, 1560.

Domenichi, Lodovico (1549). *La nobilta delle donne di m. Lodouico Domenichi*. Venecia: appresso Gabriel Giolito di Ferrarii.

Erasmus, Desiderius (2001). *Coloquios*. Edición y traducción, Pedro R. Santidrián. Madrid: Espasa Calpe.

Frigo, Daniela (1985). *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell' «Economia tra Cinque e Seicento*. Roma: Bulzoni.

- Fumagalli, G. (1905) *Lexicon Typographicum Italiae, Dictionnaire Géographique D'Italie por servir à l'histoire de l'imprimerie dans ce pays*. Florencia: Leo S. Olschki, Editore.
- García de la Concha, San José Lera, Víctor J. (1996). *Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca: Ediciones Universidad.
- Gedeon, Borsa (1908). *Clavis Typographorum Librariorumque Italiae*. Budapest: Aureliae Aquensis Aedibus Valentini Koerner.
- Guevara, Antonio de (1551-1552). *Libro primo delle lettere dell'illustre s. Don Antonio di Guevara ... tradotte dal s. Dominico di Gatzelu*. Venecia: appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli.
- Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche:
<<http://www.iccu.sbn.it/opencms/opencms/it/>>
- Jones, John A. (1985). The Sweet Harmony of Luis de León La perfecta casada. *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool University Press, Vol. 62, 1985, p. 262.
- Jones, John A. (1991). Verdad, Armonía y vocación: el sentido de plenitud en La perfecta casada. *Ínsula*, 539, Noviembre.
- Lazcano, R. (1994). *Fray Luis de León, Bibliografía*. Madrid: Editorial Revista Agustianiana.
- León, Luis de (1583). *La perfecta casada por el Maestro F. Luis de Leon*. Salamanca: en casa de Juan Fernandez.
- León, Luis de (1586). *La perfecta casada por el Maestro F. Luys de Leon. Segunda impression más añadida y emendada*. Salamanca: en casa de Cornelio Bonardo.
- León, Luis de (1586). *La perfecta casada por el Maestro F. Luys de Leon*. Çaragoça: en casa de Domingo Portonarijs y Vrsino.
- León, Luis de (1587). *La perfecta casada por el Maestro F. Luys de Leon. Tercera impression más añadida y emendada*. Salamanca: en casa de Guillelmo Foquel.
- León, Luis de (1595). *De los Nombres de Christo: en tres libros / por el Maestro Fray Luys de Leon. Quarta impression / , en que va añadido el nombre de Cordero, con tres tablas, la vna de los nombres de Christo, otra de la perfecta Casada, la tercera de los lugares de la Scriptura*. Salamanca: en casa de Iuan Fernandez, acosta de Iuan Pulman.
- León, Luis de (1595). *Trattato della perfetta maritata, del R. P. M. F. Lvigi di Lion, dell'ordine di Santo Agostino. Tradotto di Lingva Spagnuola in Toscana. Del Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio*. Venecia: Gio. Battista Ciotti.
- León, Luis de (1786). *La perfecta casada por el maestro Fr. Luis de León de la orden de S. Agustin, nuevamente ilustrada y corregida*. Madrid: en la Imprenta Real.

- León, Luis de (1968). *La perfecta casada*, novena edición. Madrid: Espasa-Calpe.
- León, Luis de (MCMLI). *Obras Completas castellanas de Fray Luis de León*, 2ª edición corregida y aumentada; prólogo y notas del P. Félix García, O. S. A.. Madrid: BAE.
- Maclean, Ian (1980). *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in Europe Intellectual Life*. Cambridge University Press.
- Macrí, Oreste (1970). *La poesía de fray Luis de León, Introducción, edición crítica y comentario de Oreste Macrí*. Salamanca: Ediciones Anaya.
- Maestre, José M. (2002). Fray Luis de León, principal destinatario de la gramática italiana en latín de Benito Arias Montano. *Silva: Estudios de Humanismo y Tradición Clásica*, Universidad de León, N.1, 2002, pp.141-156.
- Núñez de Taboada, M. (1825). *Diccionario de la lengua castellana*. París: Lachevardiere hijo, calle du Colombier n.30.
- Pontano, Giovanni (1830). *Dell'obbedienza capitoli 7. di m. Giovanni Pontano tradotti da m. Jacopo Baroncelli gentiluomo fiorentino*. Forlì: presso Luigi Bordandini.
- Rivera, Olga (2006). *La mujer y el cuerpo femenino en «La perfecta casada» de Fray Luis de León*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta.
- Salomón: *Proverbios* (1919). Madrid : Tip. Artistica, Editorial Estrella.
- Sánchez Rogerio, José (1912). *La perfecta casada según Fr. Luis de León*. Madrid: Imprenta de los Hijos de Gómez Fuentenebro.
- Sánchez Trigo, Elena (2001). *Teoría de la traducción, convergencias y divergencias*. Servicio de publicaciones da Universidade de Vigo.
- Valier, Agostino (1575). *Institutione d'ogni stato lodeuole delle donne christiane, di Monsignore Agostino Valerio Vescouo di Verona*. Venecia: per Bolognino Zaltieri.
- Vives, Luis (1793). *Instrucción de la muger chistiana obra compuesta en latín por el célebre Juan Luis Vives ; que traduxo á la lengua castellana Juan Justiniano*. Madrid: Benito Cano.
- Zarri, Gabriella (1996). *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVI secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Libros sobre la traducción de literatura devocional

- Adami, Andrea (1711). *Osservazioni per ben regolare il Coro della Cappella Pontificia, tanto nelle Funzioni ordinarie. Fatto da Andrea Adami da Bolsena Mr^o della medesima Sotto il glorioso Pontificato di papa Clemente XI dedicate alla Santita Svua l'Anno 1711*. Per Antonio de' Rossi alla Piazza di Ceri.
- Addington Symonds, John (1898). *Renaissance in Italy (The Catholic Reaction)*. London: Smith and Elder Company.
- Alberti, Leon Battista (1546). *I dieci libri de l'architettura di Leon Battista de gli Alberti fiorentino, huomo in ogni altra dottrina eccellente, ma in questa singolare; da la cui prefazione breuemente si comprende la commodità, l'utilità, la necessità, e la dignità di tale opera, ... Nouamente da la latina ne la volgar lingua con molta diligenza tradotti*. Venecia: appresso Vincenzo Vaugris.
- Alcántara, Pedro de (1583). *Trattato dell'oratione, meditatione, & ordine di seruire à Dio. Del reuerendo p. f. Piero d'Alcantara, ... Tradotto di spagnuolo in toscano, da m. Piero Buonfanti, ...* Florencia: appresso Giorgio Marescotti.
- Alghieri, Dante (1932). *Il Convivio di Dante Alighieri: riprodotto in fototipia dal codice Barberiniano latino 4086 per cura della Biblioteca vaticana*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Alighieri, Dante (1985). *La divina comedia*. Madrid: Promoción y Ediciones.
- Alvar, Carlos (2010). *Traducciones y traductores: materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares, Madrid: Centro de Estudios Cervantinos.
- Ángeles, Juan de los (1618). *Lotta spirituale et amorosa tra Dio, e l'anima. In cui si discutono le grandezze, e i trionfi dell'amor diuino ... Opera composta dal P.F. Giouanni de gli Angeli predicatore ... Tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana dal signor Tomás o Galletti ...* Brescia: appresso Bartolomeo Fontana.
- Arias, Francisco (1596). *Profitto spirituale. Nel quale s'insegna a fare acquisto delle virtù, e progresso nello spirito. Del M.R.P. Francesco Arias della Compagnia di Giesu. Tradotto dalla lingua Spagnuola, dal Commendatore Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, Caualiere si San Giouananni; Oggi spedalingo di Santa Maria nuoua di Firenze, Prima Parte, con licenza de' superiori*. Florencia: nella stamperia di Michelangelo Sermantelli.
- Arias, Francisco (1610). *Dell'immitatione di Christo nostro signore, nella quale si raccolgono i beni, ch'abbiamo in Christo sig. nostro, & che si comunicano a quei, che l'immitano; ... Composto dal padre Francesco Arias della Compagnia di Giesu, della citta di Siuiglia, et tradotto dalla lingua spagnuola nella italiana dal segretario Tiberio Putignano*.
- Ariza, Mercedes et al. (2007). *La fraseología de las emociones y la adquisición de la competencia comunicativa intercultural*. María Isabel González Rey (dir.),

- Adquisición de las expresiones fijas. Metodología y recursos didácticos.*
Cortil-Wodon: EME & InterCommunications S.P.R.L.
- Arnaya, Nicolas de (1613). *Compendio delle meditationi del P. Luigi de la Puente religioso della Compagnia di Giesù. Composto dal P. Nicolo' de Arnaya della medesima compagnia in lingua spagnuola. Et tradotto nell'italiano dal segretario Tiberio Putignano.* Venecia: appresso Zaccaria Conzatti.
- Ávila, Juan de (1550). *Lettere spirituali / del dottor Giovanni Avila; tradotte di lingua spagnuola nella toscana, dal rev, Padre Maestro Timoteo Botonio.* Florencia: per Filippo Giunti.
- Ávila, Juan de (1581). *Trattato spirituale sopra il verso, Audi filia, del salmo, Eructavit cor meum. Del R.P.M. Auila predicatore nella Andalogia. Doue si tratta del modo di udire Dio, & fuggire i linguaggi del mondo, della carne, & del demonio. Nuouamente tradotto dalla lingua spagnuola, nella italiana per Camillo Camilli.* Venecia: appresso Francesco Ziletti.
- Ávila, Juan de (1608). *Trattati del santissimo sacramento dell'Eucharistia composti dal molto reuerendo padre il maestro Giouanni d'Auila predicatore euangelico. Tradotti dal reuerendo padre Francesco Soto, sacerdote della Congregatione dell'oratorio, ...* Roma: appresso Carlo Vullietti.
- Ávila, Juan de (1610). *Trattato del glorioso san Gioseppe sposo della sacratis.ma Vergine Maria nostra signora. De M. reuerendo padre Giouanni d'Auila. Tradotto dalla spagnola nella lingua italiana, per il R.P. Francesco Soto, della congregazione dell'Oratorio di Roma.* Roma: appresso Stefano Paolini.
- Ávila, Juan de (1622). *Documenti spirituali che il maestro Giouanni d'Auila, sacerdote, huomo apostolico, & insigne predicatore, diede ad vn giouane suo discepolo, ... Tradotti dalla lingua spagnola nella italiana dal segretario Tiberio Putignano.* Roma: per l'herede di Bartolomeo Zannetti.
- Azpilcueta, Martin de (1569). *Commentarii resolutorii delle vsure de' cambi, della simonia, della difesa del prossimo, e del furto notabile. Composti dal dottor Martino Azpliqueta Nauarro, nuouamente tradotti di spagnuolo in italiano dal r.p. fra Cola di Guglinisi dell'Ordine di San Francesco di Paula. Utilissimi a confessori e confitenti, di qualunque stato. Con la tauola de' casi più principali.* Venecia: appresso Gabrile Giolito di Ferrarii.
- Azpilcueta, Martin de (1579). *Manuale de' confessori, nel quale si contiene la universale, et particolare decisione di tutti i dubbij, che nelle confessioni de' peccati sogliono occorrere. Con cinque commentarii ... Composto dall'eccellente dottore Martino Azpliqueta, navarro et tradotto di spagnuolo in italiano dal r.p.f. Cola di Guglinisi ...* Venecia: appresso Giovanni & Gio. Paolo Gioliti de' Ferrari.
- Azpilcueta, Martin de (1584). *Manuale de' confessori, et penitenti, ilquale[!] abbraccia la resolutione de i dubbii, che sogliono comunemente occorrere circa i peccati, nelle confessioni, assoluzioni, restitutioni, cambi, censure, & irregolarità. Composto dall'eccell.te dottore Martino Azpliqueta [!]*

- nauarro. Et nuouamente tradotto dalla lingua latina nella nostra italiana da Camillo Camilli. Con due tauole.* Venecia: appresso Giorgio Angelieri.
- Basso, Alberto (2004). *Dizionario Enciclopedico Universale della Musica e dei Musicisti.* Utet.
- Besarión, Basilio (1594). *Lettere, et orationi di monsignor Bessarione cardinale niceno scritte à prencipi d'Italia intorno al collegarsi, et imprendere guerra contro al Turco.* Volgarizzate da Filippo Pigafetta. Florencia: per Filippo Giunti.
- Bordini, Giovanni Francesco. (1601). *Vita della m. Teresa di Giesù fondatrice delli monasteri delle monache, & frati Carmeliti Scalzi della prima regola. Tradotta dalla lingua spagnola nell'italiana, dal reuerendissimo monsignor Gio. Francesco Bordini ... Con vn trattato di riuelationi, sclamationi, & ricordi nuouamente aggiuntiui.* Roma : heredi di Nicoló Mutji.
- Borja, Francisco de (santo) (1561). *Tutte l'opere spirituali, dell'illustrissimo s. d. Francesco Borgia, duca di Gandia, et marchese di Lombaio, diuise in 8. trattati, e tradotte dal loro uolgar castigliano, per l'eccellente medico m. Vincenzo Buondi mantouano, con vna epist. di S. Bernardo della perfettione della uita christiana, tradotta dal medesimo ...* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.
- Buenaventura, Santo (1497). *Meditationes vitae Christi.* París: Pierre Levet, para Denis Roce.
- Buondi, Vincenzo (1561). *Trattato dell'oratione, et della meditatione, nel quale si tratta de' principali misteri della fede nostra, con altre cose di molto profitto al Christiano, composto per lo R. Frate Luigi di Granata ... et tradotto dallo spagnuolo, per l'eccellente medico M. Vincenzo Buondi Mantouano.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.
- Burke Peter, Hsia, R. Po-Chia (1997). *La traducción cultural en la Europa Moderna, traducción de Jesús Izquierdo Martín y Patricia Arroyo Calderón.* Madrid: Akal.
- Cacho, María T. (2007). Traduccione manuscritas: España / Italia / España. *Il viaggio della traduzione: atti del convegno, Firenze, 13-16 giugno 2006.* Firenze: University Press, pp.165-176.
- Camps, Assumpta (2012). *La traducción en las relaciones italo-españolas: lengua, literatura y cultura.* Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Capilla, Andrés (1572). *Obras*, Tomo I. Madrid: Pedro Madrigal.
- Capilla, Andrés (1598). *Meditationi sopra gli Euangelii delle feste principali de' santi composte dal reuer. Andrea Capiglia. Parte terza. Nuouamente tradotta dalla lingua spagnuola dal r. monsig. Gratia Maria Gratij.* Brescia: presso la Compagnia Bresciana.

- Capilla, Andrés (1599). *Manuale di Esercizij Spirituali. Del Reuer. P.F. Andrea Capella Monaco della Certosa. Doue si dà il modo di alzare il cuore à Dio secondo l'occasione delle cose, che si veggono, si odono, e si trattano. Tradotto della lingua Spagnuola dal molto Illustre & R.S. Cavalier Fra Giulio Zanchini d Castiglionchio oggi Spadalingo di S. Maria Nuova*. Florencia: Filippo Giunti.
- Cargnoni Costanzo, Covatto Pietro (2002). *Storia della spiritualità italiana*. Città Nuova.
- Cary, Edmond (1963). *Les grands traductions dans le monde moderne*. Ginebra: Georg.
- Casas, Cristóbal de las (1570). *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana de Christoual de las Casas: en que se contiene la declaracion de toscano en castellano, y de castellano en toscano, en dos partes, con vna introducion para leer, y pronunciar bien entrambas lenguas*. Sevilla: vende se en casa de Francisco Aguilar, (en casa de Alonso Escriuano).
- Castillo, Fernando del (1589). *Dell'istoria generale di S. Domenico et dell'Ordine suo de' Predicatori, composta per il molto reuer. padre M.F. Ferdinando del Castiglio, in lingua castigliana e poi tradotta nella nostra italiana lingua dal reuerendo padre F. Timoteo Bottoni. Parte prima. Con due tauole copiosissime, ...* Venecia: appresso Filippo Giunti.
- Castro, Francisco (1589). *Vita, et opere sante di Giouanni di Dio, dell'institutione dell'ordine, e suo spedale. Composta per il p. maestro Francesco di Castro sacerdote rettore del detto spedale in Granata. Tradotta dalla lingua spagnuola nell'italiana dal r. maestro Gio. Francesco Bordini dotto, & prete della congregat. dell'oratorio. Con la vita di S. Gio. Calouita patrone, & protettore dello spedale di Roma \scritta da Simeone Metafraste!. Aggiuntoui in questa terza impressione molte bolle & indulgenze di sommi pontefici concesse alla religione & molte altre cose come nell'indice si legge*. Nápoles: appresso Horatio Saluiani.
- Catford, J. C. (1970). *Una teoría lingüística de la traducción: Ensayo de lingüística aplicada*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1835). *El Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* París: en la Librería Europea de Baudry.
- Cicerón, Marco Tulio (1780). *M. Tullii Ciceronis Opera ad optimas editiones collata Praemittitur vita ex Plutarchi graeco latine reddita cum notitia literaria : Accedum indices Studiis Societatis Bipontinae*. Biponti: Typographia Societatis.
- Cilento, Nicola (1960). *Il Placito di Capua : marzo 960*. Napoli: Pierrel.
- Claro, Giulio (1582). *Ammaestramenti dell'eccellente dottore il signor Giulio Claro sopra il ben viuere, & il ben morire. Tradotti di Spagnuola in lingua Toscana dal reuerendo m. Pietro Buonfanti Piuano di Bibbiena*. Florencia: appresso Giorgio Marescotti.

- Contini, Gianfranco (1979). *Esercizio d'interpretazione sopra un sonetto di Dante. Varianti e altra linguistica*. Torino: Einaudi.
- Cordeses, Antonio (1607). *Itinerario delle perfettione christiana, Diuiso in sette giornate. Per la cui introduzione giornate. Per la cui introduzione si tratta diffusamente dell'Oratione Mentale. Ordinato da vn seruo di Dio. E nuouamente tradotto di Spagnuola dal Molto Illu:e Reuerendiss Sig. Commend. Hierosolimitano Fra Giulio Zanchini da Castiglionchio Spedalingo di S. Maria nuoua di Firenze*. Florencia: Francesco Tosi.
- Córdoba, Antonio de (1608). *Vere decisioni de' dubii, che sono occorsi, ò che potessero occorrere d'intorno à molti casi di coscienza. Opera tanto gioueuole, quanto necessaria à i curati, & à i confessori, ... composte dal ... Antonio di Cordoua ... in lingua spagnola sotto il titolo di Trattato de' casi di coscienza. Et hora tradotte nell'italiana con gran diligenza, & sincerità dal R.D. Giulio Cesare Valentino ...* Venecia: appresso la Compagnia Minima.
- Croce, Benedetto (1925). *España en la vida italiana durante el Renacimiento*. Madrid: Mundo Latino.
- De la Presentacion, Luis (1626). *Vida de la Bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi, Religiosa Obseruante de N. Senhora del Carmen del monasterio de santa Maria de los Angeles de Florencia. Escrita por el Padre Fray Luis de la Presentacion letor de Theologia moral de la misma Orden en la Prouincia de Portugal*. Lisboa: por Geraldo da Vinha.
- De Uhagón, Francisco R (1901). Una traducción castellana desconocida de la Divina Commedia. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8-9, p. 525-559.
- Del Monte, Guido Ubaldo (1615). *Le Meccaniche tradotte dal latino da Filippo Pigafetta*. Venecia.
- Della Casa, Giovanni (1998). *Galateo, Rime*. Bergamo: Fabbri Editori.
- Di Ruzza, Onorio (1987). *Sintesi storico-cronologica della Provincia Romana dei Padri Carmelitani Scalzi*, Edizioni O.C.D.
- Diputación Provincial de Barcelona, Biblioteca Central (1942) *Catalogo de la Exposición Bibliográfica Hispano-Italiana de los siglo XVI a XVII*, Barcelona, Casa Provincial de Caridad: Imprenta-Escuela.
- Eco, Umberto (2010). *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani.
- Edit 16, Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo: <http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm>
- Estella, Diego de (1581). *Dispregio della vanitàe del mondo del r.p.f. Diego di Stella dell'ordine di S. Francesco osseruante, diuiso in tre parti, nuouamente tradotto dalla spagnuola nella lingua toscana dal r.m. Pietro Buonfanti, piouano di Bibbiena*.

- Etxebarría, Maitena (1994). La tradición gramatical hispánica en la obra de Giovanni Miranda. *Nebrija V Centenario: Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística* Vol. III. Murcia: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad.
- Gagliardi, Achille (1614). *Breve compendio intorno la perfettione christiana ... del M. R. P. Achille Gagliardi*. Brescia & poi in Viterbo.
- García Yebra, Valentín (1994). *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos, D.L.
- Génova, Catalina de (1874). *Vita ed opere di Santa Caterina da Genova*. Genova: Tip. del R.I. de' sordo-muti.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1596). *Regola unitiua per quelli che desiderano caminare alla perfezzione della vita religiosa. Ordinata del P.F. Girolamo Graziano...carmelitano scalzo. Tradotto di scpanuolo dal caualier fra Giulio Zanchini*. Florencia: stamperia di Michelagnolo Sermantelli.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1597). *Sommario dell'eccellenze del glorioso S. Giosef sposo della vergine Maria. Cauato da diuersi autori, per il m.f. Girolamo Gratiano della madre di Dio carmelitano, della città di Valledolid. Tradotto di spagnuolo nell'idioma italiano per Sulpicio Mancini*. Roma: appresso Luigi Zannetti.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1598). *Albero prodigioso di rose diuine, che trata di dodici modi di dire il rosario...tradotto di spagnuolo dal caualiere fra Giulio Zanchini*. Venecia: Gio. Battista Ciotti.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1600). *Della disciplina regolare opera nella quale si tratta della perfettione, e spirito, con che si hà da osseruare la regola di qual si voglia religione, et si dichiara particolarmente quella, sotto la quale viue l'Ordine della gloriosa Vergine del Carmine. Composta per il P.M. fra Girolamo Gratiano ... Et tradotta di spagnuolo in italiano dal R.P. maestro Gio. Antonio Bouio...* Venecia: ad istanza delli R.P. del Carmine.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1600). *Trattato del Giubileo dell'Anno Santo del P.M.F. Girolamo Gratiano carmelitano, e teologo dell'illustriss. card. Deza. Nel quale si dichiara che cosa sia giubileo, si spiegano le cagioni, e gli effetti suoi, e si mostra come degnamente guadagnar si debba. Tradotto di spagnuolo in italiano da Iacomo Bosio agente ordinario della sacra religione, & illustriss. militia di S. Giouanni Gierosolimitano nella Corte di Roma*. Roma: appresso Luigi Zannetti.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1606). *Vita di s. Gioseffo gloriosissimo sposo della madre di Dio Maria Vergine, contenente in sommario, & con bellissimo ordine quante grandezze, eccellenze, & priuilegij hanno di lui sparsamente scritte i Santi Padri, & historici ecclesiastici ... Composta dal molto reu. maestro Girolamo Gratiano della Madre di Dio Carmelitano,*

della città di Valledolid: E tradotta di spagnuolo in italiano per Sulpitio Mancini. Brescia: a istanza di Marc'Antonio Belpiero, libraro in Cremona.

Granada, Luis de (Fray) (1561). *Trattato dell'oratione, et della meditatione, nel quale si tratta de' principali misteri della fede nostra, con altre cose di molto profitto al Christiano, composto per lo R. Frate Luigi di Granata ... et tradotto dallo spagnuolo, per l'eccellente medico M. Vincenzo Buondi Mantouano*. Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (Fray) (1568). *Deuotissime meditationi per i giorni della settimana tanto per la mattina come per la sera del R.P.F. Luigi di Granata dell'ordine di San Domenico nelle quali si contemplano i principali misteri della salute nostra. Nuouamente tradotte di spagnuolo in italiano da M. Pietro Lauro Modonese ... Con due tauole ... E questo e il terzo fiore della nostra Ghirlanda spirituale*. Venecia: appresso Gabriel Giolito di Ferrarii.

Granada, Luis de (Fray) (1572). *Deuotissime meditationi per i giorni della settimana tanto per la mattina come per la sera. Del r. padre fra Luigi di Granata dell'Ordine di San Domenico: nelle quali si contemplano i principali misteri della salute nostra. Tradotte di spagnuolo da M. Pietro Lauro Modonese. ... Con due tauole, ... Questo è il quarto fiore della nostra ghirlanda spirituale*. Venecia: appresso Gabriel Giolito di Ferrarii.

Granada, Luis de (Fray) (1573). *Prima parte del memoriale della uita christiana. del r.p.f. Luigi di Granata dell'Ordine de' Predicatori. Nella quale s'insegna tutto quello, che è obligato à fare il christiano dal principio della sua conuersione, infino alla perfettione. Tradotta di spagnuolo in italiano da m. Giovanni Miranda. con alcune annotationi del r.p. Francesco da Triuigi carmelitano... con l'aggiunta dell'autorità latine della Sacra Scrittura. Questo è il secondo fiore della nostra ghirlanda spirituale*. Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (Fray) (1575). *Scorta del peccatore, oue si tratta lungamente della beltà, & de' beni inestimabili della virtù; & com'essa si ottenghi. Del r.p.f. Luigi di Granata, dell'Ordine di s. Domenico. Ridotto dalla spagnuola, nella lingua italiana, da Alfonso Ruspagliari. Con due tauole, l'una de' capitoli, et l'altra delle cose più notabili. E questo è l'ottauo fiore della nostra Ghirlanda spirituale del Granata*. Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.

Granada, Luis de (Fray) (1576). *Della guida ouero Scorta de' peccatori, libro primo -secondo). Del r.p.f. Luigi di Granata, dell'ordine de' Predicatori...* Venecia: appresso Giorgio Angelieri.

Granada, Luis de (Fray) (1576). *Meditationi molto deuote, sopra alcuni passi, et misteri della vita del nostro Saluatore, & particolarmente della sua santa natiuità, per sino alla sua gloriosa ascensione. Composte per il r.p. fra Luigi di Granata dell'Ordine di s. Domenico. Tradotte di spagnuolo in italiano dal r.m. Pietro Buonfanti da Bibbiena. Con due tauole cioè de' capitoli & delle cose notabili. Et questo è il nono fiore della nostra Ghirlanda spirituale, del Granata*. Venecia: appresso Gabriel Giolito de'Ferrari, 1576.

- Granada, Luis de (Fray) (1578). *Aggiontioni al Memoriale della vita christiana del r.p.f. Luigi di Granata dell'Ordine di s. Domenico, nelle quali si contengono due trattati: l'uno della perfetion dell'amor di Dio: l'altro d'alcuni principali misteri della vita del n. Saluatore: composti per il detto p. et di nuouo tradotti dallo spagnuolo da Giouanni Giolito de' Ferrari. E questo è il decimo fiore della nostra Ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Giouanni e Gio. Paolo Gioliti de' Ferrari.
- Granada, Luis de (Fray) (1578). *Seconda parte, del Memoriale della vita christiana; nella quale si contengono i tre trattati promessi nella prima parte, che appartengono all'essercitio della diuotione, cioè, dell'oratione vocale ... Composta dal r.p. fra Luigi di Granata ... Nuouamente tradotta, di spagnuolo in lingua toscana: dal r.m. Pietro Buonfanti da Bibbiena. Questo è il terzo fiore, della nostra ghirlanda spirituale.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.
- Granada, Luis de (Fray) (1579). *Specchio della vita humana, nel quale si contengono il libro della contemplatione, et il manuale di diuerse orationi. Composto dal R. padre F. Luigi di Granata, dell'ordine de padri Predicatori. Et tradotto dallo spagnuolo nell'italiano dal S. Gio. Miranda. A cui nuouamente oltre la diligente correptione, sono aggiunte l'autorita della Sacra Scrittura.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de Ferrari.
- Granada, Luis de (Fray) (1581). *Del memoriale della vita christiana, del r.p.f. Luigi di Granata, dell'Ordine de'predicatori.* Venecia: presso Giorgio Angelieri.
- Granada, Luis de (Fray) (1644). *Della introductione al simbolo della fede, parti quattro, compilate dal m.r.p.m.f. Luigi di Granata, ... Tradotte di lingua castigliana in tosca dal s. Filippo Pigafetta.* Venecia: appresso i Giunti.
- Granada, Luis de (Fray) (1994). *Obras Completas I, ed. De Álvaro Huerga.* Madrid, F.U.E.
- Granada, Luis de (Fray) (1997). *Obras castellanas.* Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Granada, Luis de (Fray). (1832). *Libro de la oración y meditación, en el cual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra fè, y de las partes y doctrina para la oracion.* Madrid: Viana Razola.
- Guevara, Antonio de (1549). *Auiso de fauoriti e dottrina de cortegiani, con la commendatione della uilla, opera non meno utile che diletteuole. Tradotta nuouamente di spagnolo in italiano per Vincenzo Bondi mantuano.* Venecia: Michele Tramezzino.
- Guevara, Antonio de (1555). *Oratorio de religiosi, et exercitio de virtuosi. Composto dal reuerendo monsignor don Antonio di Gueuara, vescouo di Mondognetto, predicatore, & scrittore delle croniche di sua Maestà. Di nuouo tradotto di spagnuolo in italiano, per messer Pietro Lauro. Con la tauola delle auctorita, della sacra scrittura, esposte nella presente opera.* Venecia: appresso Gabriel Giolito de Ferrari, et fratelli.

- Guevara, Antonio de (1556). *La seconda parte del libro chiamato Monte Caluario, che espone le sette parole, che disse Christo in sù la croce ... Tradotto nuouamente di spagnuolo in italiano per m. Pietro Lauro ...* Venecia: appresso Gabriel Giolito de' Ferrari.
- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición.* Madrid: Cátedra.
- Istituto della Enciclopedia italiana (1960). *Dizionario biografico degli italiani.* Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Jacobo de Vorágine, Beato (2000). *Legenda aurea, Jacopo Da Varezze ; presentazione di Franco Cardini e Mario Martelli ; testo e note a cura di Arrigo Levasti.* Firenze: Le lettere.
- Jiménez de Cisneros, García (1564). *Exercitatorio De la vida espiritual compuesto por el muy reuerendo padre fray Francisco Garcia de Cisneros Abad ... de Monserrat; Hase añadido vn breue directorio de las horas canonicas, compuesto por... fray Ioan Piquer ...* Valencia: en casa de Ioan Mey, vendese en casa de Anton Sanahuja.
- Jöcher, Christian Gottlieb (1960-1961). *Allgemeines Gelehrten-Lexicon: darinne die Gelehrten aller Stäende sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf die jetzige Zeit gelebt.* Hildesheim: G. Olms.
- Juan de Ávila, Santo (1595). *Libro espiritual, sobre el verso audi filia, et vide...* compuesto por el padre maestro Iuan de Auila ... Madrid: en casa de Luis Sanchez.
- Juan de la Cruz (Santo) (1682). *Opere spirituali del beato padre f. Giouanni della Croce primo scalzo della riforma del Carmine, e coadiutore della santa vergine Teresa, fondatrice di essa: ... Con vn breue sommario della vita dell'autore, & alcuni discorsi del p.f. Diego di Giesù di detto ordine, ... sopra le dette opere. Tradotte dalla spagnuola nella lingua italiana dal p.f. Alessandro di s. Francesco, ... Aggiuntoui in quest'ultima impressione alcuni opuscoli spirituali del medesimo beato padre, ...* Venecia: appresso il Brigna.
- Landsperger, Johann (1580). *Vita della b. vergine Gertruda. Ridotta in cinque libri dal reuer. f. Gio. Lanspergio monaco della Certosa. Ne' quali si contengono le riuelationi della diuina pietà, e perfettioni del christiano ... Tradotta per l'eccel. medico m. Vincenzo Buondi. Et in quest'ultima editione aggiuntui gli essercitij della santa. Et le riuelationi, e visioni della b. Mettilde, e della b. Elisabetta. Con due tauole, l'una de' capitoli, e l'altra delle cose notabili.* Venecia: appresso i Gioliti.
- Lapesa, Rafael (1981). *Historia de la lengua española.* Madrid: Edit. Gredos.
- Lemos, Jerónimo de (1584). *La Torre de David, moralizada por via de dialogos, para todo genero de gentes.* Medina del Campo: en casa de Francisco del Canto : a costa de Iuan Boyer.

- León VI, *Trattato briue dello schierare in ordinanza gli eserciti, et dell'apparecchiamento della guerra / di Leone, per la gratia di Dio Imperatore; nuouamente dalla greca nella nostra lingua ridotto da M. Filippo Pigafetta, con le annotatione del medesimo....* Venecia: appresso Francesco de' Franceschi Senese.
- León, Luis de (1999). *El cantar de los cantares de Salomón*. Madrid: Club Internacional del Libro, División Coleccionables.
- Lepri, Nicoletta. (2007). Appunti sul «camino della virtù» di Alfonso de Ulloa. *Il viaggio della traduzione: atti del convegno, Firenze, 13-16 giugno 2006*. Firenze: University Press, pp. 58-73.
- Lievens, Anne M. (2002). *Il caso Ulloa, uno spagnolo «irregolare» nella editoria veneziana del Cinquecento, presentazione di Antonietta Fucelli*, Roma: Antonio Pellicani Editore, 2002.
- Llaneza, Maximino (1928). *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada de la orden de predicadores por Fr. Maximino Llaneza de la misma orden, T. I-V*. Salamanca: Establecimiento tipográfico de Calatrava a cargo de Manuel P. Criado.
- Llin Chafer, Arturo (1991). Fray Luis de Granada y la democratización de la oración. *Anales valentinos* 34, pp 247-270.
- Lombardi Marco, Innocenti Barbara, Gori Alessandro, Tubercoli, Daniela. Il viaggio della traduzione: alcuni percorsi di ricerca nei fondi Marti e Magrini della Biblioteca di Forte Guerriana di Pistoia. *Il viaggio della traduzione: atti del convegno*. Firenze, 13-16 giugno 2006, Firenze University Press, 2007.
- López Folgado, Vicente (2002). *Sensu de sensu, estudios filológicos de traducción*. Córdoba: Colección Nuevos Horizontes (6) Serie «Estudios de Traducción».
- Ludolphus de Saxonia (2010). *La vida de Cristo : fielmente recogida del Evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia / Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen) ; introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.I.* Madrid : Universidad Pontificia Comillas; Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Madrid, Alonso de (1558). *Arte di seruire a Dio, composta per F. Alonso de Madrid, ... in lingua spagnuola, et di quella nella nostra italiana, per opera, & diligenza del reuer. M. Tullio Crispoldo da Riete, nuouamente tradotta*. Venecia: appresso Francesco Rampazetto.
- Madrid, Alonso de (O.F.M.) (1785). *Arte de servir a Dios / compuesto por el P. Fr. Alonso de Madrid de la Orden de Menores de S. Francisco Puerto en mejor estilo por... Ambrosio de Morales... Añadido al fin los Avisos espirituales de Santa Teresa dados á sus Religiosas: Asimismo la Epistola de San Bernardo, de la perfeccion de la vida espiritual ; con una declaración del Pater norter...* Madrid: Pantaleón Aznar.
- Martí, Antonio (1972). *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos.

- Mattingly, Garrett (1970). *La diplomacia del Renacimiento*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Mazzuchelli, Giammaria (1763). *Gli Scrittori D'Italia Cioè Notizie Storiche, E Critiche Intorno Alle Vite, E Agli Scritti Dei Letterati Italiani*, Vol. 2, N. Brescia: Bossini.
- Meregalli, Franco (1974). *Presenza della letteratura spagnola in Italia*. Firenze, Sansoni.
- Minieri Ricci, Camillo (1844). *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*. Napoli: Tipografia dell'Aquila di V. Puzziello.
- Molina, Antonio de (1614). *Instruttione de' sacerdoti del r.p.f. Antonio de Molina monaco certosino di miraflores. Tradotta dalla lingua spagnuola nell'italiana, et arricchita di uarie additioni da don Tomás so Galletti sacerdote e dottore*. Roma: appresso Gio. Paolo Profilio : alle spese del libraro del Sole a Pasquino.
- Moreni, Domenico (1805). *Bibliografica storico-ragionata della Toscana*. Firenze: presso Domenico Ciardetti.
- Mounin, Georges (1955). *Les Belles Infidèles*. Parigi: Cahiers du Sud.
- Nida, Eugene A. (1959). Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating. in Reuben A. Brower, Editor. *On Translation* (New York, NY: Oxford University Press, 11–31.
- Orozco, Alonso de (santo) (1596). *Delle opere spirituali del dottissimo, & diuotissimo P.F. Alonso d'Orosco dell'Ordine di S. Agostino, ... Libro primo [-sesto]. ... nuouamente fatto di spagnuolo italiano, per il R.D. Timoteo Nofreschi da Bagno, monaco camaldolese*. Venetia: appresso i Guerra.
- Osuna Francesco (1933). *Via alla mistica, dall terza parte dell'abecedario spirituale, introduzione generale svlla mistica spagnuola versione e note di Giovanni Maria Bertini*, Brescia: Morcelliana.
- Osuna, Francisco de (1583). *Dello abecedario spirituale, che tratta delle circostanze della santissima passione di Christo, parte prima. Composto per l'eccellente teologo f. Francesco di Ossuna, dell'ordine di S. Francesco. Et nouamente tradotto di spagnuolo in italiano da m. Francesco Moneta da gli Orci Nuoui. Il quale per essere pieno di vaghissimi concetti, & ricco di dolcissimi sensi spirituali, puo' essere cosi' utile a' predicatori, come fruttuoso alle deuote persone*. Venecia: appresso Francesco Ziletti.
- Osuna, Francisco De (1972). *Tercer abecedario espiritual / Estudio histórico y edición crítica por Melquiades Andrés*. Madrid: La Editorial Católica.
- Pego Piugbó, Armando (2004). *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez González, Maurilio (1999). *Actas II Congreso Hispánico de Latin Medieval (León, 11-14 de noviembre de 1997)*. León: Universidad de León.

- Peroni, Vincenzo. (1818). *Biblioteca Bresciana*, Vol. 2. Bettoni.
- Pigafetta, Filippo (1588). *Discorso di Filippo Pigafetta sopra l'ordinanza dell' Armata Catholica. All'illustrissimo et reuerendiss. signore il cardinale di Cosenza*. Roma: Appresso il Santi, & Comp. al crocifisso : ad istanza di Nicolò Picoletti.
- Piglia, Ricardo (2012). Novela y traducción. Una historia personal. *Conferencia*. La noche de los libros Madrid 23 de abril, Real Casa de Correos. Comunidad de Madrid, Puerta del Sol 7, 20.15h.
- Porras, Antonio de (1552). *Tratado de la oracion que se diuide en tres partes...* Alcalá de Henares: por Juan de Brocar.
- Pozo, Carmen (2001). *Humanidades y educación: libro homenaje a los profesores Covadonga Grijalba Castaños y Francisco Alarcón Alarcón*. Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería.
- Rabadán, Rosa (1991). *Equivalencia y traducción : problemática de la equivalencia transléfica inglés-español*. León: Universidad, Secretariado de Publicaciones.
- Ribadeneira, Pedro de (1586). *Vita del p. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Giesù. Descritta dal r.p. Pietro Ribadenera prima in lingua latina, e dopo da lui ridutta nella castigliana, & ampliata in molte cose. E nuouamente tradutta dalla spagnuola nell'italiana da Giouanni Giolito de' Ferrari*. Venecia: appresso i Gioliti.
- Ribadeneira, Pedro de (1599). *Trattato della religione, e virtuti, che deue hauer il principe Christiano, per gouernare, e conseruare i suoi stati; contra quello, che Nicolò Macchiauelli, dannato auttore, & i politici (così indegnamente chiamati) di questo tempo insegnano. Composto per il R.P. Pietro Ribadeneyra ... e dalla lingua spagnuola nella italiana tradotto per Scipione Metelli ...* Brescia: appresso la Compagnia bresciana.
- Ribadeneira, Pedro de (1604-1605). *Flos sanctorum cioe vite de santi scritte dal padre Pietro Ribadeneyra toletano della Compagnia di Giesù. Diuise in due parti nelle quali si contengono le vite di Christo N.S. & della sua santissima madre; & di tutti i santi, de' quali fà commemoratione la Chiesa Cattolica Romana. Nuouamente con diligenza tradotto di spagnuolo in lingua italiana da d. Gratiamaria Gratii senese. Aggiuntoui due tauole ...* Venecia: presso Gio. Batt. Ciotti, al segno dell'Aurora.
- Ribadeneira, Pedro de (1761). *Flos Sanctorum de las vidas de los Santos... / aumentado de muchas por los P.P. Juan Eusebio Nieremberg, y Francisco García... ; añadido nuevamente... por el M.R. Andres López Guerrero... y en esta últimamente adicionado...* Madrid: J. Ibarra.
- Ribera, Francisco (1603). *La vita della b. madre Teresa di Giesù, fondatrice de gli Scalzi Carmelitani. Composta dal reuerendo padre Francesco Riuiera della*

Compagnia di Giesù, e trasportata dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal signor Cosimo Gaci, ... Venecia: ad istanza di Giulio Burchioni.

Rivadeneira, Pedro de (1600). *Vita del P. Francesco Borgia, che Fv Duca di Gandia, E poi Religioso, e Terzo Generale della Compagnia di Giesv. Scritta dal P. Pietro Ribadaneira della medesima Compagnia. Tradotta dalla lingua Spagnuola Dal Commendatore F. Giulio Zanchini da Castiglionchio dell'Ordine di San Giouanni, Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze.* Florencia: Michelagnolo Sermantelli.

Roa, Martin de (1627). *Stato delle anime del Purgatorio, corrispondenza di esse a' loro benefattori. Meditationi, et varii essempij a questo proposito. Del p. Martino de Roa ... Tradotta dalla lingua spagnola nella italiana dal segretario Tiberio Putignano.* Brescia: appresso Bartolomeo Fontana.

Rodriguez, Alonso (1617). *Essercitio di perfettione et di virtu christiane. Composto dal p. Alfonso Rodriguez ... Diuiso in tre parti ... Et tradotto dalla lingua spagnuola nella italiana dal segretario Tiberio Putignano.* Roma: per Bartolomeo Zannetti.

Romo Feito, Fernando (2012). *De interpretatione recta, de Leonardo Bruni : un episodio en la historia de la traducción y la hermenéutica.* Vigo: Servizio de Publicacións da Universidade de Vigo, D.L.

Sainz Rodríguez, Pedro (1927). *Introducción a la historia de la literatura mística en España.* Madrid: Espasa Calpe.

Salamanca, Antonio (1519). *Los quatro libros del esforçado [et] muy virtuoso cauallero Amadis de Gaula.* Roma: por Antonio de Salamanca.

Sales, Francisco de (santo) (1908). *Introduccion á la Vida devota / del Doctor de la Iglesia Francisco de Sales. Traducida al cast. por Don Francisco de Quevedo y Villegas. Cotejada con... ediciones francesas... españolas, y con los estudios... sobre la vida y las obras del Santo por N.J. Casas.* París: Imp. Ph. Renouard.

Sales, Francisco de (santo) (1945). *Tratado del amor a Dios.* Barcelona: Durán y Bas.

Salò, Mattia da (1607). *Prattica dell'oration mentale di f. Mattia Bellintani da Salò.* Venecia: appresso Pietro Dusingli.

Santa Maria, Angiol G. Di (MDCCLXXIX). *Biblioteca, e storia di quei scrittori cosi della città come del territorio di Vicenza.* Vicenza: Per Gio. Battista Vendramini Mosca.

Santa Teresa de Jesús (1603). *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la b. Madre Teresa di Giesu ... Tradotto della lingua spagnuola nella italiana da Francesco Soto sacerdote...* Roma: appresso Stefano Paolini.

Santa Teresa de Jesús (1619). *Le mansioni ouero castello interiore della B. Madre Teresa di Giesù, fondatrice ... Tradotte della lingua spagnuola nella italiana da Francesco Soto...* Venecia: appresso Giorgio Valentini.

- Savonarola, Girolamo (1495). *Operetta di frate Girolamo da ferrara della oratione mentale*. Stampata a Firenze da Bartolomeo di Libri.
- Scupoli, Lorenzo (1722). *Combate espiritual ò Tratado de la perfeccion christiana traduxolo en la lengua Española de la Italiana, y de la Latina ... Don Damian Gonzalez del Cueto ...* Viena de Austria: por Juan Bautista Schilgen.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1541). *Diálogo llamado Democrates compuesto por el doctor Juan de Sepúlveda, capellán y cronista de S.C.C.M. del Emperador (sic)*. Sevilla: Juan Crobejer.
- Serés, Guillermo (1997). *La traducción en Italia y España durante el siglo XV: la Iliada en romance y su contexto cultural*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Serés, Guillermo (2003). *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Spotorno, Giovanni B. (1826). *Storia letteraria della Liguria*, Tomo IV. Génova: Dalla Tipografia Ponthenier.
- Tarufi da Nardo, Bernardino (1752). *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Tom.II, Prt. II. Nápoles: Giuseppe Maria Severini.
- Thomás a Kempis (1802). *De la Imitacion de Christo y menosprecio del mundo: en quatro libros / compuestos en latín por ... Tomás de Kempis ... de S. Agustín ; y traducidas nuevamente en español por ... Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús ; van añadidos los Avisos y Dictámenes de Espíritu y Perfección, sacados del mismo Padre Juan Eusebio*. Madrid: Oficina de Ruiz.
- Toury, Gideon (1980). *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Porter Institute.
- Vega, Lope de (2002). *Novelas a Marcia Leonarda*. Madrid: Cátedra.
- Vega, Miguel Á. (1994). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- Villegas Selvago, Alonso de (1593). *Nuouo leggendario della vita, e fatti di N.S. Giesu Christo, e di tutti i santi. Delli quali celebra la festa, e recita l'officio la santa Chiesa Catholica, conforme al Breuiario Romano riformato. Insieme con le vite di molti altri santi, ... Raccolto da graui, & approbati autori, & dato in luce per auanti in lingua spagnuola, sotto titolo di Flos Sanctorum, per Alfonso di Villegas di Toledo, ... E nuouamente con diligentia tradotto di spagnuolo in lingua italiana, per D. Timoteo da Bagno ...* Venecia: appresso i Guerra.
- Villegas Selvago, Alonso de (1593). *Vita, e fatti del nostro Signore Giesu Christo scritta in lingua spagnuola dal reuerendo P.F. Alfonso di Vigliega e tradotta in toscana dal R.P. Dom Timoteo da Bagno dell'ordine Camaldolense. Con la tauola de' capitoli*. Florencia: nella stamperia del Sermartelli.

Villegas Selvago, Alonso de (1596). *Nuovo leggendario della vita di Maria Vergine immacolata madre di Dio, et delli Santi Patriarchi, et Profeti dell' antico Testamento ... Si discorre sopra le sei età del mondo, & de i fatti piu memorabili ... Dato per avanti in luce in lingua spagnuola, sotto titolo di Flos Sanctorum ... per il r. sig. Alfonso di Villegas di Toledo ... Et nuovamente con molto studio dalla spagnuola, nella volgar lingua italiana tradotto per il r.d. Giulio Cesare Valentino ...* Venecia: per Domenico Lovisa.

Villegas Selvago, Alonso de (1603). *Discorsi ouero Sermoni sopra gli Euangeli di tutte le dominiche dell'anno, ferie di Quaresima, et feste principali; nequali (!) si contengono espositioni literali, dottrine morali, documenti spirituali, auisi, & esempij vtilissimi ad ogni stato di persone di Alonso di Vigliega theologo ... nominati da lui quarta parte del Flos Sanctorum, et nuouamente tradotti di spagnuolo in italiano dal M.R.M. Gratia Maria Gratij. Con tavole, & indici copiosissimi.* Venecia: presso Gio. Antonio e Giacomo de' Franceschi.

Vinay y Darbelnet (1995). *Stylistique comparée de français et de l'anglais. Méthode de traduction.* Paris: Didier.

Vives, Juan Luis (1546). *De l'ufficio del marito, come si debba portare uerso la moglie. De l'istitutione de la femina christiana, uergine, maritata, ò uedoua. De lo ammaestrare i fanciulli ne le arti liberali. ... / Giouan Lodouico Viues da Valenza.* Venecia: appresso Vincenzo Vaugris, al segno d'Erasmus.

Vives, Juan Luis (2002). *De ratione dicendi. La retorica: testo latino e traduzione italiana.* Napoli: La Città del sole.

Juan de los Ángeles y la *Conquista del Reino de Dios*

Ángeles, Juan de los (1595). *Dialogos de la conquista del espiritual y secreto Reyno de Dios, que segun el santo Euangelio està dentro de nosotros mismos: en ellos se trata de la vida interior y diuina, que biue el alma vnida a su Criador por gracia y amor transformante*. Madrid: por la biuda de P. Madrigal.

Ángeles, Juan de los (1597). *Dialogos de la conquista del espiritual y secreto Reyno de Dios, que segun el santo Euangelio està dentro de nosotros mismos. Cpmvesto por Fray Ivan de los Angeles, Predicador Descalço de la Prouincia de S. Ioseph de los Menores de Obseruancia Regular...* Barcelona: en casa Sebastian de Cormellas, al Call, Año.

Ángeles, Juan de los (1601). *Dialoghi della vita interiore overo del Conqvisto del spirituale regno di Dio. Che secondo il Santo Euangelio, è dentro di noi medesimi, Del Reuer. Padre Fra Giouanni de gl'Angeli Scalzo di San Francesco. Tradotti della lingua Spagnuola dal Commendatore Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio, spedalingo di Santa Maria Nvova di Firenze*. Florencia: nella stamperia de Givnti.

Ángeles, Juan de los (1901). *Triunfos del amor de Dios: obra provechosísima para toda suerte de personas, particularmente para las que, por medio de la contemplación, desean unirse a Dios*. Reimp. tomada y corr. de la ed. hecha en Medina del Campo en el año de 1590. Madrid: Librería Católica de Gregorio del Amo.

Ángeles, Juan de los (1912). *Obras mística del M.R.D.Fr. Juan de los Ángeles, ministro provincial de la antigua Provincia franciscano/descalza de San José. Anotadas y precedidas de una Introducción bio/bibliográfica por el P. Fr. Jaime Sala, franciscano de la Provincia de Valencia*. Madrid: Casa Editorial Bailly/Bailliére.

Ángeles, Juan de los (1956). *Diálogos de la Conquista del Reino de Dios*. Madrid: Real Academia Española.

Ángeles, Juan de los (1998). *Conquista del Reino de Dios*. Madrid: B.A.C. (Clásicos de Espiritualidad).

Ángeles, Juan de los (M.D.X.C.). *Triumphos del amor de Dios, obra prouechosissima para toda suerte de persona, particularmente, para las que por medio de la contemplacion dessean vnirse a Dios*. Medina del Campo: por Francisco del Canto.

Bonilla, Juan de (2005). *Breve tratado donde se declara cuán necesaria sea la paz del alma y cómo se puede alcanzar compuesto por el R. Padre Fray Juan de Bonilla ; edición realizada por José María Sanabria*. Madrid: Rialp.

Cardella, Lorenzo (1793). *Memorie storiche / de'cardinali / della Santa Romana Chiesa scritte da Lorenzo Cardella parroco de' SS. Vincenzo, ed Anastasio alla regola*. Tomo VI. Roma: Stamperia Pagliarini.

- Cilveti, Ángeles (1974). *Introducción a la mística española*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1943). *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611. Con las adiciones de Benito Remigio Noydens... en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer*. Barcelona: Horta.
- Místicos franciscanos, introducciones del padre fray Juan Bautista Gomis, O.F.M.*, Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.
- Palau y Dulcet, Antonio (1948-1977). *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos : con el valor comercial de los impresos descritos...* Barcelona: Librería Palau.
- Pallavicino, Sforza *Istoria del Concilio di Trento, scritta dal padre Sforza Pallavicino della Compagnia di Gesù, poi cardinale della Santa Romana Chiesa...* Tomo I. Roma: Collegio Urbano di Propaganda Fide.
- Pietro Zovatto (2002). *Storia della spiritualità italiana*. Roma: Città Nuova Editrice.
- Ros, Fidel de (1948). La vie et l'oeuvre de Jean des Anges. *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*. Toulouse, pp. 412-418.
- Royo Marín, Antonio (1990). *Los grandes maestros de la vida espiritual*. Madrid: B.A.C.
- Salvo, Carmen (2006). Vittoria Colonna Enriquez e i Francescani. Francescanesimo e cultura degli Iblei, a cura di Carolina Miceli e Diego Ciccarelli. Palermo: Biblioteca Franciscana, Officina di Studi Medievali.

Pedro de Rivadeneira

- Agustí, Vicente (1943). *San Estanislao de Kostka, novicio de la Compañía de Jesús*. Madrid: Apostolado de la Prensa.
- Cepari, Virgilio (1609). *Vita del b. Luigi Gonzaga della Compagnia di Giesù. ... Scritta dal padre Virgilio Cepari ... Padoua : per Pietro Paolo Tozzi*.
- De la Fuente, Vicente (1952). *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestro días, Obras escogida del Padre Pedro de Rivadeneira de la Compañía de Jesús, con una noticia de su vida y juicio critico de sus escritos por Don Vicente de la Fuente*. Madrid: B.A.C.
- Palau y Dulcet, Antonio (1948-1977). *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos : con el valor comercial de los impresos descritos...* Barcelona: Librería Palau.
- Rivadeneira, Pedro de (1586). *Vida del Padre Ignacio de Loyola fundador de ... la Compañía de Iesus / escripta en latin y traduzida en castellano, y aora más acrecentada en esta tercera impression por el P. Pedro de Ribadeneyra de la misma Compañía ...* Madrid: por la viuda de Alonso Gomez.
- Rivadeneira, Pedro de (1592). *Vida del P. Francisco de Borja, que fue Duque de G^adia y despues religioso y III General de la Compañía de Iesus ... escrita por el P. Pedro de Ribadeneyra de la misma Compañía ...* Madrid: en casa de P. Madrigal.
- Rivadeneira, Pedro de (1600). *Vita del P. Francesco Borgia, che Fv Duca di Gandia, E poi Religioso, e Terzo Generale della Compagnia di Giesv. Scritta dal P. Pietro Ribadaneira della medesima Compagnia. Tradotta dalla lingua Spagnvola Dal Commendatore F. Giulio Zanchini da Castiglionchio dell'Ordine di San Giouanni, Spedalingo di Santa Maria Nuoua di Firenze*. Florencia: Michelagnolo Sermantelli.
- Rivadeneira, Pedro de (1603). *Vita Francisci Borgiae tertij Societatis Iesu Generalis a P. Ribadeneira hispanice scripta; latine vero ab And. Schotto Antuerp. vtroq[ue] eiusdem Societatis Sacerdote. Accesserunt nunc primum pia opuscula Francisci Borgiae*. Moguntiae: excudebat Balthasar Lippius.
- Rivadeneira, Pedro de (1612). *Vida / Del Padre P^o de Ribadeneyra, Religioso dela Compania de / Jesus. / Escrita por el mismo P.e á modo de las confesiones de S.t Agustín / Añadidas muchas cosas delas virtudes que el dicho P.e tuuo, por el hermano Christoual Lopez su compañero, que le siruio treíntaytres años, hasta que el P.e murio*. Madrid: Y del Coll.o dela Comp.a de IHJ de Villagarcia.
- Rivadeneira, Pedro de (1923). *Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Iesus Sacerdotis, Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita, ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta, Tomus Primus-Secundus*. Matriti: Ex officina typographica «La editoria Ibérica».

Rivadeneira, Pedro de (MCMXLV). *Historias de la Contrarreforma, introducciones y notas por Eusebio Rey*. S.I. Madrid: B.A.C.

Libros sobre la introducción

- Adriani, Maurilio. (1958). *Italia mistica, profilo storico della spiritualità italiana, presentazione di Carlo Bo*. Roma: Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica.
- Barbadillo de la Fuente Maria T. (MCMXCIII). Comparación en la primera parte de la Introducción. *Fray Luis de Granada su obra y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada, p. 184.
- Barbieri Edoardo, Danilo Zardin (2002). *Fra tradizione e cambiamento: note sul libro spirituale del XVI secolo, Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del cinque e seicento*. Milano: Vita e Pensiero Università.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1943). *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611. Con las adiciones de Benito Remigio Noydens... en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer*. Barcelona: Horta.
- Croce, Benedetto (2007). *España en la vida italiana del Renacimiento. Prólogo Antonio Prieto*. Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Dandeleth Thomás J., John A. Marino (2007). *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion 1500-1700*. Leiden-Boston: Brill.
- De Rosa Gabriele, Gregory Tullio (1994). *Storia dell'Italia religiosa. II. L'Età Moderna*. Bari: Editori Laterza.
- García Cueto, David (2006). *Seicento Boloñes y Siglo de Oro español*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica.
- Giornale storico della letteratura italiana*. Torino: Vincenzo Bona, p. 284, vol. LXXI, 1 semestre 1918.
- Gorla, Paola Laura, (2010). «Tradurre la hispanidad» en: Clara montella, *Tradurre saggistica. Traduttori, traduttologi ed esperti a confronto*, Napoli: FrancoAngeli,
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo (1966). *Peregrinación de Anastasio, introducción, edición y notas de*. Barcelona: Juan Flors Editor.
- Granada, Luis de (Fray) (1711). *Obras del V.P. Maestro Fray Luis de Granada del Orden de Santo Domingo. Tomo V de la oración, y meditación. Parte II de la devoción*. Madrid: por Juan García Infançon.
- Hurtado, Albir Amparo (2011). *Traducción y traductología, Introducción a la traductología, Quinta edición*. Madrid: Cátedra.

- Meregalli, Franco (1974). *Presenza della letteratura spagnola in Italia*. Firenze: Sansoni.
- Rey Hazas, Antonio (2005). «Fidelidad al original» en: *Cuaderno de teatro clásico*. Madrid: Compañía Nacional de Teatro Clásico.
- Pedrosa Bartolomé, José Manuel (2007). «Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos mito y folclore, magia y religión» en Sergio Callau Gonzalvo, *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*. Zaragoza: PRAMES, S.A.
- Pego Piugbó, Armando (2004). *El Renacimiento espiritual, introducción literaria o los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Presotto, Marco (1994). «Teatro spagnolo e comici italiani nel sec. XVI: un'indagine aperta» en: *ANNALI DI CA' FOSCARI*, volume XXXIII, 1-2, pp. 335-366.
- Scupoli, Lorenzo (1992). *Combattimento spirituale. Presentazione del card. Michele Giordano. Introduzione di Bartolomeo Más c.r.* Milano: San Paolo.
- Thió de Pol, Santiago (1991). *La intimidad del peregrino, diario espiritual de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Ediciones Mensajeros.
- Vega Miguel Á., Martín-Gaitero Rafael (1999). *Lengua y cultura, estudios en torno a la traducción*. Madrid: Editorial Complutense.
- Vicente García, Luis Miguel (2000). «Los atisbos de ensayo en el Libro de la vida de Santa Teresa de Jesús: La imagen del monarca teresiana frente al maquiavelismo y el valor de la clarividencia y la clauriaudiencia para sostener la contrarreforma» en: *Autoras y protagonistas : I Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Francisco de Osuna y el *Gracioso convite*

Biel, Gabriel (1514). *Sacri canonis misse tam mystica [quam] litteralis expositio*. Lugdunen emporio: Industria [et] impesis ... Joha[n]nis Cley[n].

Catalogus librorum qui prohibentur mandato Illustrissimi et Reverend. D. D. Ferdinandi de Valdes Hispalensis archiepiscopi Inquisitoris Generalis Hispaniae necnon et Supremi Sanctae ac Generalis inquisitionis Senatus. Sebastián Martínez, Pinciae, 1559.

De' Pazzi, Magdalena (1741). *Vita, e ratti di Santa Maria Maddalena de'Pazzi, Monaca nel Monastero di S. Maria degli Angeli di Firenze, di nuovo ristampata, Ed in questa ultima Impressione di un nuovo Indice universale delle Materie copiosamente arricchita: Dedicata all'altezza elettorale della Serenissima Principessa Anna Maria Luisa di Toscana Duchessa di Neoburgo, ec. ed elettrice palatina del Reno. Prima, e Seconda Parte Tomo Primo*. Lucca: Leonardo Venturini.

Negri, Giulio (1722). *Istoria degli scrittori fiorentini la queale abbraccia intorno à due mila autori, che negli ultimi cinque secoli hanno illustrata con i loro Scritti quella Nazione, in qualunque Materia, ed in qualunque Lingua, e Disciplina: con la distinta nota delle lor'Opere, così Manuscrutte, che Stampate, e degli Scrittori, che loro hanno con lode parlato, o fatta menzione. Opera postuma del P. Giulio Negri Ferrarese della Compagnia di Giesù dedicata all'Eminentissimo e Reverendissimo Principe Il Signor Cardinale Tommaso Ruffo Vescovo di Ferrara e Legato a Latere della città, e contado di Bologna*. Ferrara: Bernardino Pomatelli Stampatore Vescovale. Con Licenza de' Superiori.

Osuna, Francisco de (1543). *Gracioso Combite de las gracias del Sancto Sacramento del Altar: hecho a todas las animas dlos cristianos principalmente alos religiosos: clerigos monjas: beatas: y duoto dla sacra comunion y dela missa*. Burgos: Juan de Junta.

Osuna, Francisco de (1598). *Il grazioso convito delle grazie del Santissimo Sacramento dell'altare. Fatto à tutte le anime Cristiane, diuote della sacra Comunione e della Messa. Ordinato dal R.P. Fra Francesco de Ossuna, E dal Caualiere Fra Givlio Zanchini da Castiglionchio Spedalengo di Santa Maria nuova Tradotto dalla lingua Spagnuola. Con Prilegio, & licentia de'Superiori*. Venecia: Gio. Battista Ciotti Senese.

Osuna, Francisco de (1933). *Via alla mistica, dall terza parte dell'abecedario spirituale, introduzione generale svlla mistica spagnvola versione e note di Giovanni Maria Bertini*. Brescia: Morcelliana.

Osuna, Francisco de (1972). *Tercer Abecedario espiritual, estudio histórico y edición crítica por Melquíades Andrés*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Quirós García, Mariano (2010). *Francisco de Osuna y la imprenta, (Catálogo Biobibliográfico)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- Sainz Rodríguez, Pedro (1980-1985). *Antología de la literatura espiritual española*. Madrid: Fundación Universitaria Española; [Salamanca] : Universidad Pontificia.
- Zarri, Gabriella (2011). *Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos XV-XVII*. Firenze: University Press.
- Macigni, Carlo (1607). *Trattato dell'Ore canoniche di Carlo Macigni, nel quale si ragiona del nome, definizione, origine, quantità, e qualità di esse: di coloro, che sono obbligati a dirle, e delle pene, in che incorrono non le dicendo: del tempo, del luogo, e dell'attenzione, che si dee auere nel recitarle: e in breue di tutti i quesiti, e dubbi che possono accadere in cotal materia. ... Con due tauole nel fine, vna delle cose più notabili, ... e l'altra de' capitoli. All'illustriss. ... monsign. Alessandro Marzi Medici ...* Florencia: nella stamperia di Cosimo Giunti.
- Trucchi, Francesco (1874). *Poesie italiane inedite di dugento autori dall'origine della lingua infino al secolo decimosettimo raccolte e illustrate da Francesco Trucchi socio di varie accademie*, vol. IV. Prato: Ranieri Guasti.
- Marchetti, Elisabetta (2001). Le prime traduzioni italiane delle *Sclamazioni o Meditationi dell'anima a Dio*. *Annali di storia dell'esegesi, Il Sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 18/1 2001, pp. 345-372.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1943). *Tesoro de la lengua castellana o española, según la impresión de 1611. Con las adiciones de Benito Remigio Noydens... en la de 1674. Edición preparada por Martín de Riquer*. Barcelona: Horta.

